

Meditações sobre Filosofia Primeira

COLEÇÃO MULTILÍNGÜES
DE FILOSOFIA UNICAMP

Descartes

Edição em latim e em português

Tradução, Nota Prévia e revisão

Fausto Castilho

EDITORIA UNICAMP



SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA	9
PRIMEIRA MEDITAÇÃO	19
SEGUNDA MEDITAÇÃO	35
TERCEIRA MEDITAÇÃO	65
QUARTA MEDITAÇÃO	107
QUINTA MEDITAÇÃO	131
SEXTA MEDITAÇÃO	151
APÊNDICE — TEXTOS SUPLEMENTARES	
<i>Epístola</i>	197
<i>Prefácio dirigido ao leitor</i>	209
<i>Do editor para o leitor</i>	217
<i>Sinopse das seis meditações que seguem</i>	223

NOTA PRÉVIA

Publicado em 1904 no sétimo volume da edição Adam e Tannery das *Obras de Descartes*¹ — cujo curador foi Charles Adam —, o original das *Meditationes de Prima Philosophia* apresenta-se sob uma como que dúplice condição. Em primeiro lugar, é o texto de base das edições de algum significado acadêmico que da obra posteriormente se fizeram. Mas, por outro lado, constitui ainda o caso talvez único de um original em duas edições.²

É fácil, pois, entender que indagação pela *melhor* fonte se tenha incisivamente reproposto no decênio de 1980. A bem dizer, já em meados dos anos de 1970, Giovanni Crapulli — cuja edição crítica das *Regulae* (1966) influíra de tal modo no curso dos estudos cartesianos que não é possível dissociá-la, por exemplo, das *Règles utiles et claires selon le lexique cartésien et Annotation conceptuelle, avec Notes*

¹ *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin, 1964-1974. Exemplo de referência: AT, VII, 1 (isto é, edição Adam-Tannery, vol. 7, cap. 1).

² O título da obra se modifica também da primeira para a segunda edição: *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Paris, 1641) (Meditações sobre Filosofia Primeira na qual se demonstram a existência de Deus e a imortalidade da alma). Na segunda edição (Amsterdão, 1642) a obra tem o seguinte título: *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Meditações sobre Filosofia Primeira, nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma humana do corpo).

mathématiques de Pierre Costabel, editadas por Jean-Luc Marion³ — iniciou um estudo comparativo do texto latino em suas duas edições, a de 1641 (Paris) e a de 1642 (Amesterdão). Realizou-se esse estudo sobre um protocolo de 17 exemplares da primeira e 22 exemplares da segunda edição, e pretendia reunir “notas para uma nova edição crítica” do original. Dele resultou um primeiro inventário das variantes entre ambas as versões da obra.⁴

Em 1983, Ferdinand Alquié, no estudo que precede o texto latino da obra, no tomo II das *Oeuvres philosophiques* de Descartes por ele publicadas, propõe um novo estabelecimento de texto, a partir do cotejo sistemático das duas edições. “Jusqu’ici”, diz, “aucune comparaison sérieuse des deux textes n’avait été faite.” É, desde logo, manifesto que Alquié considera insuficiente o registro das diferenças entre ambas as edições feito em AT, VII. “Nous avons donc repris la question, et comparé tous les exemplaires des originales que nous avons pu découvrir.”⁵ *Nous*, isto é, Alquié, auxiliado por Gouhier na França e por Leslie Beck na Inglaterra. Nada informa, porém, nesse estudo, acerca da dimensão da amostra utilizada por ele e seus colegas.

Na importante tarefa a que se propõem, é indispensável distinguir, todavia, dois aspectos. De uma parte, estão as muitas e minuciosas considerações de crítica ao procedimento pelo qual AT

³ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIème siècle, Martinus Nijhoff, La Haye, 1966; idem, *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit en la recherche de la vérité*, par J-Luc Marion, Martinus Nijhoff, The Hage, 1977.

⁴ Giovanni Crapulli, “La rédaction et les projets d’édition des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes (Notes pour une nouvelle édition critique)”, in *Études Philosophiques*, 4, 1976, pp. 425-41; idem, “La prima edizione delle ‘*Meditationes de prima philosophia*’ di Descartes e il suo esemplare ideale”, in *Studia Cartesiana*, I, 1979, pp. 37-90; idem, “La seconda edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641)”, in *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*. Roma: Ateneo, 1985, pp. 77-112. Sobre esses trabalhos de Crapulli, cf. Cartesio, *Opere filosofiche*, 2, cur. E. Garin. Bari: Laterza, 1994, pp. xii-xiii.

⁵ F. Alquié, “Le texte latin des *Méditations*”, in *Descartes, Oeuvres philosophiques*, II. Paris: Garnier-Bordas, 1983, pp. 171-76. Cf. idem, op. cit., p. 172. Alquié não se refere, nesse passo, a Crapulli.

estabelece o seu texto. Elas decorrem, fundamentalmente, do exame comparativo da “Advertência” (AT, VII, pp. v-xviii) e do Apêndice (pp. 605-12). Na “Advertência”, o curador do volume enuncia os pressupostos que justificam a precedência que atribui ao texto da edição de 1642. Mas Alquié afirma que as “correções e adições” feitas no Apêndice constituem um desmentido, ao menos parcial, daquela precedência.

De outra parte, no entanto, estão as conseqüências que dessa laboriosa colação poderiam ser tiradas para o novo estabelecimento de texto. Alquié afirma que a primazia dada à segunda edição deriva de certas suposições, como, por exemplo, a de que Descartes, residindo na Holanda, não pôde rever as provas da primeira edição, ao passo que não é apenas verossímil que tenha revisto as provas da segunda, feita em Amsterdã, mas pode ter utilizado ainda um manuscrito retocado, ou mesmo novo. Na falta de uma séria comparação dos textos, tais asserções de AT são, no parecer de Alquié, “imprecisas e mesmo inexatas”.

Este desenvolve, em conseqüência, a extensa argumentação que passamos a resumir. Os exemplares da primeira edição consultados por ele e seus colegas não contêm os erros e omissões apontados por AT, embora contenham outros não assinalados por AT. Por outro lado, apesar de privilegiar a edição de 42, AT não avisa o leitor dos pontos em que dela se afasta. É bem verdade que chama a atenção, no Apêndice, para os erros da primeira edição, que teriam sido corrigidos “numa segunda tiragem”. Ora, acrescenta Alquié, esse descobrimento inesperado de duas tiragens da edição de 41 é um fato novo, tardio e de tal relevância que seria capaz de, por si só, invalidar as teses postas na “Advertência” (cf. p. 172). Além de que o Apêndice descobre na edição de 41 outros erros que, estes, ali efetivamente se encontram, embora não mostre que esses mesmos erros estejam igualmente presentes na edição de 42. Para Alquié, a “nova apresentação” de AT pelo consórcio CNRS-Vrin (1964-1974) satisfaz-se com reproduzir, sem averiguar-lhes o bem fundado, as correções e adições constantes da edição de 1904.

“Eis por que retomamos a questão, comparando todos os exemplares das duas primeiras edições que pudemos descobrir.”

Em relação à primeira edição, “Beck encontrou na Inglaterra — nenhum foi encontrado na França — dois exemplares trazendo os erros apontados por AT, que não foram encontrados, porém, na maioria dos exemplares de 41”. Alquié descarta, no entanto, a hipótese de uma segunda tiragem da primeira edição e supõe que as páginas defeituosas se corrigiram quando da fabricação do livro, sendo substituídas ou acrescentadas no decorrer da brochagem. É o que mostra, segundo afirma, um exemplar que teria pertencido a Bywater, onde coexistem páginas defeituosas e páginas corretas. Hipótese que parece se confirmar na correspondência com Mersenne (cartas de 23/6/1641, 22/7/1641 e 29/7/1641 — a última era desconhecida de AT, pois somente Roth a publicaria), em que Descartes relaciona os defeitos por emendar, entre os quais constam as omissões e os erros que assinala a Huygens, indicando a página e a linha onde buscá-los, os quais foram todos corrigidos (cf. p. 604).

Em relação à edição de 42, todos os exemplares consultados pelos três professores contêm erros que AT não aponta, provenientes, muitos, da primeira edição. Para Alquié, são as provas de 42 que Descartes não revê e essa edição não se fez com base em novo manuscrito, mas a partir de um exemplar corrigido da primeira.

Alquié conclui suas considerações críticas afirmando que o texto estabelecido por ele não o foi nem exatamente a partir da primeira, nem da segunda, nem do texto de AT, “mas, em cada caso, escolhemos a versão que nos pareceu a melhor [...] indicando, em cada caso, mediante uma nota, que nos afastamos quer da primeira, quer da segunda, quer da edição de AT”.⁶

Mas que conseqüências resultam dessa laboriosa colação para a integridade do texto da nova apresentação de AT por CNRS–VRIN?

⁶ Idem, op. cit., p. 175.

Essas conseqüências estão reunidas no conjunto das anotações de variantes entre as edições, apostas por Alquié ao texto por ele estabelecido. Resumindo: das sessenta e cinco (65) variantes apostas a seu texto, vinte e cinco (25) devem ser desconsideradas *a limine*, porque não dizem respeito ao texto que em tese deveriam anotar e referem-se apenas a disparidades entre o original latino e a tradução francesa de De Luynes e mesmo de Clerselier. Restam, pois, quarenta (40) anotações pertinentes ao original. Dentre estas quarenta, trinta e oito (38) anotações nada acrescentam ao texto, dada a sua total coincidência com variantes já registradas em AT, VII. Logo, do conjunto de sessenta e cinco (65) anotações sobram apenas duas (2), pertinentes ao texto: a primeira, assinalando a troca em AT, flagrantemente incompreensível, de *imaginatione* por *imanatione*, na frase “non igitur ab iis, quae imaginatione effingo” (Segunda Meditação, §8, p. 28), e a segunda indicando a troca de *posse* por *posset*, na frase “nonnisi in iudiciis posse reperiri paulo ante notaverim” (Terceira Meditação, §21, p. 43). A presente edição incorpora ambas as anotações, introduzidas, no lugar próprio, mediante um asterisco, grafadas em negrito e transcritas ao pé do parágrafo correspondente, com a indicação Alq.

Na edição Alquié, omitem-se os três textos suplementares em latim que Descartes, tanto em 41 como em 42, antepõe ao texto propriamente dito das *Meditações*, isto é, a “Epistola decano et doctoribus”, o “Praefatio ad lectorem”, a “Synopsis sex sequentium meditationum”. São dados em francês, juntamente com a tradução francesa de 1647. É o que sucede também com as “Objectiones et responsiones”, publicadas na versão francesa de Clerselier. Estampa, todavia, o informe “Du libraire au lecteur” (Alq, II, pp. 381-403), o qual substitui o “Praefatio” nessa edição de 1647. Não obstante o conjunto das censuras a que AT, VII é submetido, não se pode dizer, contudo, que a edição de Alquié seja “a edição crítica” almejada por Crapulli.

Aliás o próprio Alquié adota por texto de referência AT, VII, acrescido, é certo, das modificações já mencionadas. Segue-lhe a

paginação, a pontuação, a paragrafação que AT introduz no texto de Descartes, por este redigido em forma contínua. Esta é, de resto, a norma seguida pelas edições feitas no século XX, bastando lembrar as bilingües que se publicaram, mais recentemente, apenas na França.⁷

A presente edição enfeixa em um volume os seis fascículos da edição bilingüe das *Meditationes de Prima Philosophia* publicada, para uso interno, nas coleções Primeira Versão e Textos Didáticos do IFCH-UNICAMP, ao longo do decênio de 1990. Relidos agora, eliminados os erros de impressão, reparadas as omissões e modificado, esperamos que para melhor, o texto traduzido em alguns pontos, seguem as meditações, por ora desacompanhadas das “*Objectiones et responsiones*”.

O livro está organizado da seguinte maneira: a presente “Nota prévia” (pp. 9-15), o texto e a tradução das *Meditações* (pp. 16-193), um Apêndice (pp. 195-231), no qual se reúnem a “Epístola” (pp. 196-207), o “Prefácio” (pp. 208-15), o texto em francês e em português do informe “Do editor para o leitor” (pp. 216-21), publicado na primeira e na segunda edições (1647, 1661) da tradução francesa da obra e, finalmente, a “Sinopse das seis meditações que seguem” (pp. 222-31) em latim e em português, a qual, na edição AT, era anteposta ao texto das meditações. Em vista das duas tarefas que Descartes pretende atribuir à “Sinopse”, quer na ordem das razões, quer na ordem das matérias, pode o leitor lê-la em dois momentos: distributivamente, no resumo relativo a cada meditação, que precede a todas elas (cf. carta a Mersenne

⁷ Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction présentés par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1944; idem, *Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction présentés par Florence Khodoss. Paris: PUF, 1956; idem, *Méditations métaphysiques — Objectiones et réponses suivies de quatre lettres*, par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1979; idem, *Méditations métaphysiques, Meditationes de prima philosophia* (texte latin et traduction du duc De Luynes), *Méditations de philosophie première* (Présentation et traduction de Michelle Beyssade), 1990, Le Livre de Poche.

de 18/3/1641), e pela leitura contínua e integral da “Sinopse” no seu conjunto, tal como é dada no Apêndice.

O texto de referência continua sendo, portanto, o de AT, VII, por cuja paginação se orienta a do texto em português, ajustado ao recorte do texto latino. A paragrafação é basicamente aquela introduzida por AT, mas os parágrafos da presente edição não raro são novamente subdivididos, no que não se deve ver, contudo, algum propósito de os reordenar, mas apenas de facilitar a leitura do texto — razão por que os parágrafos são também numerados, facilitando assim a consulta e as remissões.

Finalmente, os acréscimos que Descartes fez ao texto por ocasião da leitura da tradução francesa de De Luynes são traduzidos e, em negrito, interpolados no texto em português, além de transcritos em francês ao pé do respectivo parágrafo.

Fausto Castilho
UNICAMP, 2004

MEDITAÇÕES SOBRE
FILOSOFIA PRIMEIRA

NAS QUAIS SE DEMONSTRAM A EXISTÊNCIA DE DEUS E A
DISTINÇÃO DA ALMA E DO CORPO

SINOPSE

PRIMEIRA MEDITAÇÃO

Expõem-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora. E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras.

PRIMEIRA MEDITAÇÃO

SOBRE AS COISAS QUE PODEM SER POSTAS EM DÚVIDA

/1/ Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara**, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências. Mas, como tal se me afigurasse uma vasta tarefa, esperava alcançar uma idade que fosse bastante madura, que nenhuma outra se lhe seguisse mais apta a executá-la. Por isso, adiei por tanto tempo que, de agora em diante, seria culpado, se consumisse em deliberar o tempo que me resta para agir.

** les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance*

/2/ É, portanto, em boa hora que, hoje, a mente desligada de

todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas *antigas** opiniões.

Ora, para isso não será necessário mostrar que todas elas são falsas — o que talvez nunca pudesse conseguir —, mas, porque a razão já me persuade de que é preciso coibir o assentimento, de modo não menos cuidadoso, tanto às coisas que não são de todo certas e fora de dúvida quanto às que são manifestamente falsas, bastará que encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar para que as rejeite todas.

E, para fazê-lo, não será preciso também que as percorra uma por uma, tarefa infundável, mas porque, se os fundamentos se afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles, atacarei de imediato os próprios princípios em que se apoiava tudo aquilo em que outrora acreditei.

* *anciennes*

/3/ Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram.

/4/ Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de certas coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos,

cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bÍlis que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro. Mas eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim.

/5/ Ainda bem! Como se eu não fosse um homem, acostumado a dormir à noite e sentir nos sonos todas essas mesmas coisas, e até menos verossímeis, do que eles em sua vigília! Em verdade, com que freqüência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, *pensando nisto cuidadosamente**, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo.

** en y pensant soigneusement*

/6/ Sonhemos, portanto, e que aquelas coisas particulares — que abrimos os olhos, mexemos a cabeça, estendemos a mão *e coisas semelhantes** — não são verdadeiras e talvez não tenhamos também estas mãos, nem este corpo todo.

Entretanto, é preciso por certo confessar que as coisas vistas no sono são como certas imagens pintadas e não puderam ser essa ficção, a não ser pela similitude das coisas verdadeiras. De sorte que, pelo menos essas coisas gerais — olhos, cabeça, mãos e o corpo todo — não são coisas imaginárias, mas, existem de veras. Pois, na verdade, os próprios pintores,

quando se esforçam por figurar sereias e sátiros com formas as mais inusitadas *e da maneira mais artificiosa***, não lhes podem atribuir naturezas que sejam novas em todas as suas partes e misturam somente membros de animais diversos. Ou, se *sua imaginação é assaz extravagante para (inventar)**** e excogitar talvez algo a tal ponto novo que nada do que antes se viu se lhe assemelhe de todo e seja, assim, completamente fictício e falso, decerto que ao menos as cores de que se compõe devem ser, porém, verdadeiras.

** et choses semblables*

*** avec le plus d'artifice*

**** leur imagination est assez extravagante pour (inventer)*

/7/ Por igual razão, embora essas coisas gerais — olhos, cabeça, mãos e semelhantes — possam ser elas também imaginárias, é preciso confessar, todavia, que são pelo menos necessariamente verdadeiras *e existentes** algumas outras coisas, ainda mais simples e universais, a partir das quais são figuradas, como a partir de cores verdadeiras, todas as imagens de coisas que estão em nosso pensamento, quer verdadeiras, quer falsas.

Desse gênero parecem ser a natureza corporal comum e sua extensão, bem como a figura das coisas extensas; a quantidade ou grandeza delas e seu número; o lugar onde existem e o tempo pelo qual duram e *que mede sua duração***, e coisas semelhantes.

** et existantes*

*** qui mesure leur durée*

/8/ Razão pela qual, partindo disso, não seria talvez incorreto concluir que a Física, a Astronomia, a Medicina e todas as outras disciplinas que dependem da consideração das coisas compostas são, na verdade, duvidosas, ao passo que a Aritmética, a Geometria e outras desse modo — que não tratam senão de coisas muito simples e muito gerais, pouco se preocupando com que estejam ou não na natureza das coisas — contêm algo certo e fora de dúvida. Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade *ou de incerteza**.

** ou d'incertitude*

/9/ Entretanto, fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo. Mas, de onde sei que ele não tenha feito que não haja de todo terra alguma, céu algum, coisa extensa alguma, figura alguma, grandeza alguma, lugar algum e *que não obstante eu sinta todas essas coisas** e que, no entanto, todas elas não me pareçam existir diferentemente de como me aparecem agora?

Mais: do mesmo modo que julgo que os outros às vezes erram acerca de coisas que presumem saber à perfeição, não estaria eu mesmo de igual maneira errando, cada vez que adiciono dois a três ou conto os lados do quadrado ou faço outra coisa que se possa imaginar ainda mais fácil?

Mas, talvez Deus não tenha querido que eu fosse enganado dessa maneira, pois dizem-o sumamente bom. Ora, se criar-me para que sempre erre repugna à sua bondade, parece que a essa bondade deva também repugnar a permissão para que eu erre às vezes, mas o último não pode ser, contudo, afirmado.

** et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses*

/10/ Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, prefiram negar um Deus tão poderoso.

Não os contraditemos e admitamos que tudo o que dissemos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas ou por qualquer outro modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre.

Argumentos a que em verdade não tenho o que responder, mas sou finalmente forçado a confessar que nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por leviandade, mas por robustas e meditadas razões. Por isso, também a elas não menos que às coisas manifestamente falsas,

devo, de agora em diante, negar cuidadosamente o meu assentimento, se quero encontrar algo certo *nas ciências**.

* *dans les sciences*

/11/ Mas ainda não é suficiente que tenha notado essas coisas, devo cuidar de me lembrar delas, pois as opiniões costumeiras reaparecem ininterruptamente, a ocupar minha credulidade, a elas submetida quase contra minha vontade por um demorado trato e um direito de familiaridade.

Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, enquanto as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo por certo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo muito mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las.

Eis porque creio não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja *por algum tempo** que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias, até que, finalmente, os pesos das duas ordens de preconceitos tendam, por assim dizer, a igualar-se e já nenhum mau hábito desvie meu juízo da reta percepção das coisas, *de um exato conhecimento das coisas***. Com efeito, sei que nesse ínterim não sucederá perigo ou erro algum, não posso ser mais indulgente do que devo com minha desconfiança, pois, agora, não me proponho agir, mas apenas conhecer.

* *durant quelque temps*

** *d'une exacte connaissance des choses*

/12/ Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte *soberana** da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei

que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos *negar meu assentimento aos erros***, às coisas falsas. *Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade****, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor.

* *souveraine*

** *de refuser mon assentiment aux erreurs*

*** *C' est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté*

/13/ Mas esse propósito é laborioso e uma certa desídia devolve-me à vida de costume. E, não diferentemente do prisioneiro que, desfrutando talvez em sonho de uma liberdade imaginária, quando começa em seguida a desconfiar de que *está dormindo**, teme despertar e, por prudência, passa a ser conivente com as doces ilusões, *a fim de que o logrem por mais tempo***, assim também eu volto a recair espontaneamente em minhas inveteradas opiniões, receio acordar de medo que a vigília laboriosa, que venha a suceder o sossegado repouso, não transcorra de agora em diante, não sob alguma luz, *no conhecimento da verdade****, mas em meio às inextricáveis trevas das dificuldades que acabam de ser suscitadas.

* *qu 'il dort*

** *pour en être plus longuement abusé*

*** *dans la connaissance de la vérité*

SINOPSE

SEGUNDA MEDITAÇÃO

/1/ Na Segunda Meditação, a mente, no uso da própria liberdade, ao supor que não existem todas as coisas sobre cuja existência possa duvidar o mais minimamente, percebe que, entrentes, é impossível que ela mesma não exista. O que é também de suma utilidade, pois que, desse modo, distingue facilmente o que pertence a ela, como natureza intelectual, do que pertence ao corpo. Mas, porque alguns talvez esperem encontrar nesse passo as razões da imortalidade da alma, creio deva chamar sua atenção

para o fato de que me esforcei por nada escrever que não demonstrasse cuidadosamente. De sorte que outra ordem não pude seguir senão a que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela.

/2/ Ora, o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da imortalidade da alma é que dela nos formemos um conceito, o mais claro possível e que seja completamente distinto de todo conceito do corpo: o que se fez nesta Segunda. Requer-se, além disso, em verdade, que saibamos também que todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras, do modo mesmo como as entendemos: o que não pôde ser provado antes da Quarta. É preciso que tenhamos também um conceito distinto da natureza corporal, o que se formou em parte nesta mesma Segunda, em parte também na Quinta e na Sexta: partindo disso, dever-se-ia concluir que todas as coisas que se concebem clara e distintamente como substâncias diversas, assim como a mente e o corpo são concebidos, são deveras substâncias realmente distintas uma da outra, o que é uma conclusão da Sexta. E isto é também ali confirmado porque só entendemos todo corpo como divisível, em contraposição a toda mente, a qual só é entendida como indivisível: pois, não podemos conceber a metade de nenhuma mente, ao passo que podemos fazê-lo com qualquer corpo, por menor que seja. De maneira que suas naturezas são por nós conhecidas não apenas como diversas, mas, de certo modo, como contrárias também.

/3/ Não me cabia dizer neste escrito mais nada sobre essa matéria, tanto porque o que disse é suficiente para mostrar que da corrupção do corpo não se segue a morte da mente, deixando assim aos mortais uma esperança de outra vida, quanto também porque as premissas das quais se possa concluir a imortalidade da mente dependem da explicação da toda a Física. Em primeiro

*lugar, para que se saiba que todas as substâncias em geral, isto é, as coisas que só existem porque criadas por Deus, são incorruptíveis por sua natureza e nunca podem abandonar o ser, a menos que Deus ele mesmo lhes negue o seu concurso, reduzindo-as ao nada. Em segundo lugar, para que se saiba que, genericamente tomado, o corpo é sem dúvida uma substância e, por isso, também nunca perece. Mas, que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhuns, mas é pura substância. Pois, embora todos os seus acidentes se modifiquem — ela entende umas coisas, quer outras, sente outras etc. —, nem por isso a própria mente torna-se uma outra. Ao passo que o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes. Disto se segue que tal corpo morre muito facilmente, enquanto a mente **ou a alma do homem (o que não distingo)*** é imortal por sua natureza.*

**** ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)***

SEGUNDA MEDITAÇÃO

SOBRE A NATUREZA DA MENTE HUMANA:
QUE ELA É MAIS CONHECIDA DO QUE O CORPO

/1/ Em tantas dúvidas fui lançado pela meditação de ontem que já não sou capaz de as esquecer, nem vejo todavia o modo de as resolver. E, como se

de repente houvesse caído em um poço profundo, minha perturbação é tal que nem posso firmar o pé no fundo, nem vir à tona. Esforçar-me-ei, contudo, para retornar ao caminho onde ontem ingressei, a saber, fazendo a remoção de tudo o que comporte a mais mínima dúvida, como se o descobrisse de todo falso. E prosseguirei até conhecer algo certo ou, na falta de outra coisa, que pelo menos reconheça como certo que nada há que seja certo.

/2/ Arquimedes não pedia mais que um ponto, que fosse firme e imóvel, para poder remover a terra inteira de seu lugar: são grandes também as minhas esperanças, se vier a encontrar algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável.

/3/ Suponho, portanto, falsas todas as coisas que vejo: creio que nunca existiu nada do que a memória mendaz representa; não tenho nenhum dos sentidos todos; corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será, então, verdadeiro? Talvez isto somente: nada é certo.

/4/ Mas, de onde sei que não há algo diverso de todas as coisas cujo censo acabo de fazer e a respeito de que não haveria a mais mínima ocasião de duvidar? Não há algum Deus, qualquer que seja o nome com que o chame, que tenha posto em mim esses mesmos pensamentos? Por que, na verdade, supô-lo, quando talvez eu mesmo possa ser o seu autor? Não sou, portanto, eu pelo menos, algo? Mas já me neguei a posse de todos os sentidos e de todo corpo. Hesito, entretanto,

pois, que resulta disso? Acaso estou atado assim ao corpo e aos sentidos que, sem eles, não posso ser? Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também, não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo *ou se somente pensei algo**.

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e *examinar cuidadosamente todas as coisas***, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado *eu, eu sou, eu, eu existo**** é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.

** ou seulement si j'ai pensé quelque chose*

*** et avoir soigneusement examiné toutes choses*

**** Ego sum, ego existo*

/5/ Na verdade, ainda não entendo satisfatoriamente quem sou, esse *eu** que agora sou necessariamente. E, de agora em diante, devo precaver-me para não tomar imprudentemente outra coisa em meu lugar, errando, assim, também no conhecimento que pretendo seja o mais certo e o mais evidente de todos *os que tive anteriormente***.

** ego*

*** celles que j'ai eues auparavant*

/6/ É por isso que, agora, meditarei de novo sobre aquilo que acreditava ser, outrora, antes de chegar a esses pensamentos. Em seguida, a partir disso, eliminarei tudo o que possa ter sido infirmado, por menos que seja, pelas razões alegadas, de maneira que só remanesça, por fim, precisamente, o certo e inconcusso.

Que acreditei ser, portanto, até agora? Um homem, decerto. Mas, que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida que é um animal e que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões. E o tempo de que disponho já não é tanto que o queira malbaratar em sutilezas dessa ordem.

Mas, aqui, prestarei atenção de preferência aos pensamentos que até agora me ocorriam por si mesmos e naturalmente, cada vez que considerava o que eu era. Com efeito, ocorria-me, em primeiro lugar, que eu tinha um rosto, mãos, braços e toda essa máquina de membros, que se percebe também em um cadáver e que eu designava pelo nome de corpo. Além disso, ocorria que me alimentava, andava, sentia e pensava, ações que eu referia por certo a uma alma.

Mas, o que essa alma era, ou não o notava ou, *se me detinha** em considerá-lo, imaginava um não sei que de diminuto, a exemplo do vento ou do fogo *ou de um éter***, infuso em minhas partes mais espessas.

Sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecê-lo a natureza distintamente. Se tentava talvez descrevê-la tal qual minha mente a concebia, explicava-o desta maneira: entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo. É percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto e pelo olfato e é, também, movido de muitos modos, não *em verdade**** por si mesmo, mas por um outro, que o toca *e do qual recebe a impressão*****. Pois, ter a força de mover-se a si mesmo, de sentir e de pensar, de modo algum julgava pertencer à natureza do corpo. Ao contrário, ficava antes admirado de encontrar tais faculdades em certos corpos.

* *si je m'y arrêtais*

** *ou un éther*

*** *à la vérité*

**** *et dont il reçoit l'impression*

/7/ Ora, *eu, quem sou?**, agora que suponho haver um enganador poderosíssimo e, se é permitido dizer, maligno, que de propósito empenhou-se, o quanto pôde, em me enganar em todas as coisas? Posso, acaso, afirmar que possuo minimamente todas as coisas que há pouco disse pertencer à natureza do corpo?

Presto atenção, penso, repenso e nada ocorre, canso-me de repetir em vão as mesmas coisas.

Na verdade, quais delas eu atribuí à alma? *Vejamos se algumas estão em mim*** : alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isto também não ocorre sem corpo e muitas coisas pareceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim.

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante.

E, que mais? Usarei minha imaginação *para ver se não sou algo mais****. Não sou a compaginação destes membros, chamada de corpo humano; não sou também um ar sutil, infuso nestes membros; não sou um vento, nem um fogo, nem um vapor, nem um sopro, nem algo que eu possa formar em ficção, pois supus que tais coisas nada eram. Permanece, porém, a afirmação: eu mesmo sou, no entanto, algo.

* *moi, qui suis-je*

** *et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi*

*** *pour voir si je ne suis point encore quelque chose de plus*

/8/ Em verdade, talvez essas mesmas coisas que suponho não ser, porque me são desconhecidas, não difiram, porém, na verdade da coisa, do eu que conheci? Não sei, não discuto agora a respeito e só posso julgar acerca das coisas que me são conhecidas. Conheci que existo e procuro quem sou eu, esse eu que conheci. E é certíssimo que, assim precisamente tomado, o conhecimento de mim mesmo não depende das coisas cuja existência

ainda não conheço, nem, portanto, daquelas que figuro em minha *imaginação* *.

E, essa palavra *figuro* chama a atenção para o meu erro: pois, estaria deveras figurando uma ficção, se deveras imaginasse que sou algo, porque imaginar não é senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Mas, agora estou certo de que sou; mas, ao mesmo tempo, pode ser que todas essas imagens e, em geral, tudo o que se refere à natureza do corpo, não passem de um sonho. Feitas essas advertências, não pareço menos inepto ao dizer “usarei a imaginação para conhecer mais distintamente o que sou” do que dizendo “estou acordado e vejo algo verdadeiro, mas, como ainda não vejo com suficiente evidência, vou dormir de propósito, a fim de que os sonhos me representem de modo mais verdadeiro e mais evidente”. De sorte que reconheço que nada do que posso compreender com a ajuda da imaginação pertence ao conhecimento que tenho de mim. E, para que a mente possa perceber distintamente sua própria natureza, é preciso muito cuidado em mantê-la afastada da imaginação.

* *imaginatione* (*Alq, II, p. 185*). *AT imprime por erro imanatione*

/9/ Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem.

E, por que não pertenceriam? Não sou eu mesmo que, há pouco, pus em dúvida quase todas as coisas; que, no entanto, entendo algo; que afirmo que só isso é verdadeiro e nego as outras coisas; que desejo saber outras coisas, que não quero ser enganado, que imagino outras até involuntariamente e também que percebo outras como se elas proviessem dos sentidos? Qual dessas coisas não é tão verdadeira

— mesmo que eu esteja sempre dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar — quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente.

Mas, em verdade, eu também sou o mesmo que imagina, pois, ainda que, segundo supus, nenhuma coisa imaginada seja verdadeira, a própria força de imaginar, todavia, existe de veras e faz parte de meu pensamento. Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais, como, por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. *Essas aparências, dirão, são falsas**, já que durmo. *Que assim seja***. Parece-me *todavia**** que vejo, ouço, aqueço-me e isto não pode ser falso. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar.

A partir do que, começo sem dúvida a conhecer um pouco melhor quem sou.

* *Mais l'on me dira que (ces apparences sont fausses)*

** *Qu'il soit ainsi*

*** *toutefois*

/10/ Entretanto, ainda me parece e não posso abster-me de crer que as coisas corporais, cujas imagens se formam por meu pensamento e que os próprios sentidos exploram, são conhecidas por mim muito mais distintamente do que esse algo de mim que não cai sob a imaginação. Embora seja seguramente de admirar que coisas que percebo, sendo duvidosas, desconhecidas, estranhas a mim, sejam por mim compreendidas mais distintamente do que o que é verdadeiro, do que é conhecido, do que eu mesmo, afinal.

Mas vejo o de que se trata: minha mente compraz-se em andar fora do caminho e ainda não se contém dentro dos limites da verdade. Logo, afrouxemos um momento as rédeas,

a fim de que, em seguida, ao puxá-las pouco a pouco e apropriadamente, seja mais fácil dirigi-la.

/11/ Consideremos, pois, as coisas cuja compreensão se crê vulgarmente seja de todas a mais distinta, a saber, os corpos que tocamos, que vemos, mas não por certo os corpos naquilo que têm de comum, pois essas percepções genéricas costumam ser confusas e, sim, um corpo em particular.

Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria, é fácil tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto.

/12/ Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava de sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira.

Que havia nela, portanto, que era compreendido tão distintamente? Nada, por certo, do que eu atingia pelos sentidos, pois tudo o que caía sob o gosto ou o olfato ou a vista ou o tato ou o ouvido já se modificou: e a cera remanesce.

Talvez fosse aquilo em que estou pensando agora, isto é, que a cera, ela mesma, não era, decerto, a doçura do mel, nem a fragrância das flores, nem a alvura, nem a figura, nem o som, mas um corpo que há pouco se me deparava sob aqueles modos e, agora, sob outros, diversos dos primeiros. E que é precisamente o que imagino, *quando a concebo dessa maneira* *? Prestemos

atenção e, removendo todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta: nada além, com efeito, do que algo extenso, flexível, mudável. Que é, em verdade, esse algo flexível, mudável? Não será o que imagino, isto é, que essa cera pode converter-se de figura redonda em figura quadrada e, desta, em triangular? De modo algum, pois compreendo que ela é capaz de inúmeras modificações dessa ordem, as quais não posso, todavia, percorrer imaginando. Logo, essa compreensão não pode ser alcançada pela faculdade de imaginar.

** lorsque je la conçois en cette sorte*

/13/ Que é o extenso? Acaso sua própria extensão não nos é também desconhecida? Pois, na cera que se liquefaz, ela fica maior, maior ainda, se a cera ferve, e ainda maior se o calor aumenta. E meu juízo do que a cera é não seria reto se não a pensasse suscetível de admitir mais variedades, segundo a extensão, do que eu jamais abarcaria pela imaginação.

Resta, portanto, que eu conceda não poder sequer imaginar o que esta cera é: o que só a mente percebe. Refiro-me a esta cera em particular, pois, em relação à cera, no que tem de comum, isto é ainda mais claro. Mas, que é em verdade essa cera que só a mente pode perceber? Seguramente, é a mesma que vejo, toco, imagino, a mesma, enfim, que desde o início, eu julgava que ela fosse. Ora, o que se deve notar é que sua percepção ***ou a ação pela qual é percebida**** não é um ato de ver, de tocar, de imaginar, e nunca o foi, embora antes o parecesse, mas é uma inspeção só da mente, que pode ser imperfeita e confusa, como antes era, ou clara e distinta, como agora, segundo presto menos ou mais atenção às coisas de que se compõe.

** ou bien de l'action par laquelle on l'aperçoit*

/14/ Fico, em verdade, admirado com a grande propensão de minha mente para os erros, pois, embora eu faça esta consideração em silêncio,

de mim para comigo, tropeço, no entanto, nas palavras e sou como que enganado pelo próprio uso da fala. Pois dizemos ver a própria cera, se ela está presente, mas não dizemos que a julgamos presente a partir da cor e da figura. Donde eu iria imediatamente concluir que a cera é, portanto, conhecida pela visão do olho e não por uma inspeção só da mente, se acaso já não percebesse da janela homens transitando na rua. Segundo o uso, tanto quanto para a cera, digo que os vejo eles mesmos. Mas que vejo, além de chapéus e de trajes, sob os quais podem se esconder autômatos? Julgo, porém, que são homens *de verdade* *. É, assim, que o que acreditava ver pelos olhos só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente.

* *vrais*

/15/ Mas quem deseja ir além do conhecimento vulgar deve envergonhar-se de ir buscar razões de dúvida nas formas de falar encontradas vulgarmente. É preciso ir adiante e indagar atentamente se eu percebia mais perfeitamente e mais evidentemente o que a cera é, quando a percebi pela primeira vez — acreditando conhecê-la pelo próprio sentido externo ou, ao menos, pelo sentido comum, como é chamado, isto é, pela faculdade imaginativa —, ou agora, depois de ter investigado mais cuidadosamente, tanto o que ela é quanto o modo como é conhecida.

Seria certamente uma inépcia duvidar disso, pois que havia de distinto na primeira percepção que um animal qualquer não pareça poder possuir? Na verdade, quando distingo a cera de suas formas exteriores, como que a despindo de suas roupas, considero-a nua, tal como deveras é. E, conquanto ainda possa ocorrer um erro em meu juízo, não o posso perceber, contudo, sem a mente humana.

/16 / Mas, que dizer dessa mente ela mesma, isto é, de mim mesmo? Pois ainda não admito que haja nada em mim, exceto a mente. Que dizer sobre mim, pergunto, eu que pareço perceber esta cera tão distintamente? Acaso não conheço a mim mesmo, de modo não apenas muito mais verdadeiro, muito mais certo, mas, também, muito mais distinto e mais evidente?

Pois, se julgo que a cera existe porque a vejo, resulta certamente, de maneira muito mais evidente, que eu também existo, por isso mesmo que a vejo. Pois pode acontecer que o que vejo não seja verdadeiramente cera; pode acontecer que eu sequer tenha olhos com que veja algo, mas, quando vejo ou (o que não distingo) penso ver, é de todo impossível que eu, que penso, não seja algo. Por semelhante razão, se julgo que a cera é porque a toco, de novo se dirá o mesmo, a saber, que sou. Se o julgo porque a imagino ou por outra causa qualquer, o mesmo se dirá. E isso mesmo que observo em relação à cera pode ser aplicado a todas as outras coisas situadas fora de mim.

/17 / Mas, continuemos: se a percepção da cera me pareceu mais distinta, depois de a conhecer não apenas pela vista ou pelo tato, mas por muitas causas, com quanto mais distinção sou agora conhecido, já que todas as razões que podem auxiliar na percepção da cera ou de qualquer outro corpo provam também, e melhor, a natureza de minha mente! Mas, além disso, são tantas as outras coisas que estão na própria mente e que podem tornar o seu conhecimento mais distinto que as que emanam do corpo e chegam até ela parecem apenas dignas de menção.

/18/ Eis-me, afinal, naturalmente de volta aonde

queria, pois, como agora sei que os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas unicamente porque entendidos, conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente. Mas, porque o costume de uma opinião inveterada não pode ser de pronto abandonado, é conveniente que aqui me detenha para, através de uma meditação duradoura, fixar mais fundo em minha memória esse novo conhecimento.

SINOPSE

TERCEIRA MEDITAÇÃO

*Na Terceira Meditação, expus suficientemente, ao que me parece, meu principal argumento para provar a existência de Deus. Entretanto, a fim de que os ânimos dos leitores se afastassem ao máximo dos sentidos, não quis usar aqui comparações obtidas das coisas corporais. Por isso, talvez restem muitas obscuridades que espero sejam por completo eliminadas ulteriormente, nas respostas às objeções. Exemplo, entre outros, o modo como a idéia, que está em nós, de um ente sumamente perfeito, tem tanta realidade objetiva, isto é, **participa por representação de tantos graus de ser e de perfeição***, que ela só pode ser por uma causa sumamente perfeita. E isto é ilustrado pela comparação com uma máquina muito perfeita, cuja idéia está na mente de algum artífice. Pois, assim como o artifício objetivo dessa idéia deve ter alguma causa — ou a ciência de seu artífice ou de outrem, de quem a recebeu —, da mesma maneira a*

** c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection*

idéia de Deus, que está em nós, não pode não ter Deus ele mesmo por sua causa.

TERCEIRA MEDITAÇÃO

SOBRE DEUS: QUE ELE EXISTE

/1/ Agora, de olhos fechados, o ouvido tapado, distraídos todos os meus sentidos, apagarei também de meu pensamento as imagens de todas as coisas corporais ou, como isto é decerto apenas possível, passarei a tê-las por nada, como vãs e falsas e, em solilóquio comigo mesmo, inspecionando-me mais a fundo, esforçar-me-ei por me tornar paulatinamente mais conhecido de mim e mais familiar a mim mesmo.

Eu, eu sou coisa pensante, isto é, coisa que duvida, que afirma, que nega, que entende poucas e ignora muitas coisas, *que ama, que odeia**, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Pois, como antes fiz notar, embora as coisas que sinto e imagino fora de mim talvez não sejam nada ali, todavia, os modos de pensar que chamo sensações e imaginações,

na medida em que são somente certos modos de pensar, tenho certeza de que eles estão em mim.

E essas poucas coisas por mim recenseadas são todas as que verdadeiramente sei, ou, pelo menos, de que me dei conta de saber até agora.

** qui aime, qui hait*

/2/ Farei, agora, uma inspeção ainda mais cuidadosa para saber se acaso não há em mim outras coisas que, por ora, ainda não percebi. Estou certo de que sou coisa pensante. Não saberei, portanto, também, qual o requisito para ficar certo de alguma coisa? Com efeito, nesse primeiro conhecimento nada há senão uma percepção clara e distinta do que afirmo. Isto não seria seguramente suficiente para me tornar certo da verdade da coisa, se jamais pudesse acontecer que algo por mim percebido, assim clara e distintamente, fosse falso. E, por conseguinte, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que: é verdadeiro tudo o que percebo muito clara e muito distintamente.

/3/ Entretanto, muitas coisas admiti anteriormente como de todo certas e manifestas de que me dei conta depois que eram duvidosas. Quais eram elas, pois? Eram o céu, a terra, as coisas siderais e todas as outras que obtinha pelo uso dos sentidos. Mas, que percebia eu claramente em tais coisas? Percebia que as próprias idéias ou pensamentos de tais coisas deparavam-se à minha mente. Mas sequer agora nego que essas idéias estejam em mim.

Havia ainda outra coisa que eu afirmava — e que, por efeito de um hábito de crer, julgava nelas perceber claramente, mas, na verdade, não percebia — e era que havia coisas fora de mim das quais essas idéias procediam e às quais eram de todo semelhantes. E, nisto, ou eu errava, ou, se julgava por certo verdadeiro, não o fazia por força de minha percepção.

/4/ Ora, quando, acerca das coisas aritméticas e geomé-

tricas, eu considerava algo muito simples e fácil como, por exemplo, que dois e três juntos fazem cinco e coisas semelhantes, acaso eu não as intuía, elas ao menos, de modo suficientemente claro para afirmar que eram verdadeiras? E por certo que, se depois julguei que elas podiam ser postas em dúvida, não foi por outra causa senão por me vir à mente que algum Deus podia me haver dado uma natureza tal que eu fosse enganado também acerca das coisas que me pareciam as mais manifestas. Mas, toda vez que essa preconcebida opinião sobre a suprema potência de Deus me ocorre, não posso deixar de confessar que, se acaso quisesse, fácil lhe seria fazer que eu errasse também nas coisas que creio ver por intuição como as mais evidentes aos olhos da mente. Toda vez, ao contrário, que me volto para as coisas elas mesmas que julgo perceber muito claramente, sou por elas persuadido de modo tão completo que, espontaneamente, prorrompo a dizer: engane-me quem puder, nunca poderá fazer no entanto que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo ou que alguma vez seja verdadeiro que eu nunca fui, quando é verdadeiro que agora sou ou, talvez mesmo, que dois juntos a três fazem mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, nas quais reconheço manifesta contradição.

/5/ E, como não tenho por certo nenhuma ocasião de julgar que há um Deus enganador, pois, até agora não sei sequer de modo suficiente se há algum Deus, a razão de duvidar que depende só dessa opinião é muito tênue e, por assim dizer, metafísica. Mas, para a eliminar, ela também, tão logo a ocasião se apresente, devo examinar se há um Deus e, havendo, se pode ser enganador. Pois, na ignorância disso, não parece que eu possa jamais estar completamente certo de nenhuma outra coisa.

Agora, no entanto, a ordem parece exigir

— e a fim de que possa ter ocasião de examinar isso, sem interromper a ordem de meditar que me propus e que consiste em passar gradualmente das noções que encontrar primeiro em minha mente às que possa encontrar depois* — que eu comece por primeiramente distribuir meus pensamentos em certos gêneros, investigando em quais deles reside propriamente a verdade e a falsidade.

** Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver par après*

/6/ Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de idéia: como quando penso em um homem ou numa quimera ou no céu ou em um anjo ou *mesmo** em Deus.

Outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego, e neles apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. E, destes, alguns são chamados vontades ou afectos e outros, juízos.

** même*

/7/ Agora, no que se refere às idéias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois, quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra.

/8/ E, também, não há que temer falsidade alguma na própria vontade ou nos afectos, pois, embora eu possa almejar coisas más ou até coisas que não se encontram em parte alguma, não é por isso menos verdadeiro que as almejo.

/9/ Só restam, por conseguinte, os juízos nos quais devo acautelar-me do erro. Ora, o erro principal e mais freqüente que neles se pode encontrar consiste em que eu julgue as idéias em mim semelhantes ou conformes a certas coisas postas fora de mim. Pois é seguro que, se considero as próprias idéias como certos modos de meu pensamento somente, e não as refiro a outra coisa, elas apenas poderão ensinar-me alguma matéria de erro.

/10/ Mas, entre essas idéias, algumas me parecem inatas, outras, adventícias,

outras, inventadas por mim mesmo. Pois que eu entenda o que é coisa, verdade, pensamento, não parece que eu o tenha obtido de alhures senão de minha própria natureza. Mas, agora, que ouça um ruído, veja o sol, sinta o fogo, julguei até agora que isso procedesse de certas coisas postas fora de mim. Finalmente, sereias, hipogrifos e congêneres são de minha invenção. Ou, talvez, eu também as possa supor ou todas adventícias ou todas inatas ou todas inventadas, pois ainda não percebi claramente sua verdadeira origem.

Mas aqui se trata principalmente daquelas que considero como obtidas de coisas situadas fora de mim, e cabe-me investigar qual a razão que me leva a estimá-las semelhantes a essas coisas.

/11/ Com efeito, parece que fui nisso instruído pela natureza. Além de que, experimento que essas idéias não dependem de minha vontade, nem, por conseguinte, de mim mesmo. Pois, freqüentemente, mesmo a despeito de mim, elas se me apresentam, como sucede neste momento, quando, quer queira, quer não, sinto calor e, por isso, creio que aquela sensação ou a idéia de calor ocorram em mim provenientes de uma coisa diversa de mim, a saber, do calor do fogo junto ao qual estou sentado. E nada mais óbvio, pois, que julgue ser essa coisa, e não outra, a remeter para dentro de mim sua similitude.

/12/ Se essas razões são bastante firmes *e convincentes** é o que agora verei. Ao dizer aqui que fui nisso instruído pela natureza, entendo apenas que sou levado a nisso acreditar por um certo impulso espontâneo e não que alguma luz natural me mostre que seja verdadeiro. Duas coisas entre si muito discrepantes. Pois tudo o que a luz natural me mostra — como que de duvidar segue-se que sou, e coisas semelhantes —, de modo algum pode ser duvidoso, porque não pode haver nenhuma outra faculdade em que confie tanto quanto nessa luz,

e que possa ensinar-me que elas não são verdadeiras. Mas, quanto aos impulsos naturais, julguei freqüentemente no passado que me empurraram para o lado pior, quando se tratava de escolher o que fosse bom, e não vejo porque mereceriam maior confiança em nenhuma outra coisa.

** et convaincantes*

/13/ Em segundo lugar, embora essas idéias não dependam de minha vontade, nem por isso se constata que procedem necessariamente de coisas postas fora de mim. Pois, assim como os impulsos de que há pouco falava, não obstante estejam em mim, parecem ser, contudo, diversos de minha vontade, assim também pode ser que haja em mim alguma outra faculdade, por ora ainda não suficientemente conhecida de mim, que seja a produtora dessas idéias e o faça *sem o auxílio de nenhuma coisa exterior**, da mesma maneira que sempre me pareceu até agora que, quando durmo, elas se formam em mim sem nenhum auxílio de coisas externas.

** sans l'aide d'aucunes choses extérieures*

/14/ E, em terceiro lugar, mesmo que procedessem de coisas diversas de mim, disto não se seguiria que devessem ser semelhantes àquelas coisas. Ao contrário, freqüentemente me pareceu notar em muitas uma grande discrepância *entre o objeto e sua idéia**. É o caso, por exemplo, das duas idéias diversas do sol que encontro em mim: uma, como que haurida dos sentidos — e que há de ser listada, como a que mais o seja, entre as que reputo adventícias —, pela qual o sol me parece muito pequeno; a outra, tirada em verdade das razões da Astronomia — isto é, obtida de noções que me são inatas ou feita por mim de algum outro modo —, pela qual o sol se mostra várias vezes maior do que a Terra. É seguro que essas duas idéias não podem ser uma e outra semelhantes ao mesmo sol existente fora de mim. E a razão me persuade de que a que mais diretamente parece dele emanar é a que menos se lhe assemelha.

** entre l'objet et son idée*

/15 / Tudo isso demonstra suficientemente que não foi

a partir de um juízo certo, mas somente por algum impulso cego, que até agora acreditei na existência de coisas diversas de mim, as quais, por intermédio dos órgãos dos sentidos ou por um outro modo qualquer, enviavam suas idéias ou imagens para dentro de mim *e ali imprimiam suas similitudes* *.

** et y imprimaient leur ressemblance*

/16/ Mas um outro caminho se me apresenta todavia para investigar se coisas, cujas idéias estão em mim, existem fora de mim. Pois, na medida em que essas idéias são somente modos de pensar, não reconheço nenhuma desigualdade entre elas, já que todas parecem proceder de mim pelo mesmo modo. Na medida, porém, em que uma idéia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras. Pois, não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, *isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição* * do que as que só representam modos ou acidentes. Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, *imutável* **, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as idéias pelas quais se mostram as substâncias finitas.

** c'est-à-dire participant par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection*

*** immuable*

/17/ Agora, é em verdade manifesto à luz natural que na causa eficiente e total deve haver pelo menos tanto quanto há em seu efeito. Pois, pergunto, de onde o efeito poderia receber sua realidade senão da causa? E como esta poderia dá-la, se não a possuísse também?

/18/ De onde se segue, porém, não ser possível que algo resulte do nada e nem também que o mais perfeito, isto é, o que contém em si mais realidade

resulte do menos perfeito. E isto não é só claramente verdadeiro para os efeitos cuja realidade é aquela *que os filósofos chamam** atual e formal, mas também para as idéias em que só se considera a realidade que *denominam*** objetiva.

Por exemplo, uma pedra que antes não existia só pode começar a existir se for produzida por alguma coisa em que esteja ou formal ou eminentemente tudo o que está posto na pedra, *isto é, que contenha em si as mesmas coisas ou outras mais excelentes do que as que estão na pedra****, e nem o calor pode ser introduzido em um sujeito que antes não era quente, a não ser por uma coisa de uma ordem, *grau ou gênero***** de perfeição ao menos igual à do calor, e assim por diante. Mas, além disso, a idéia de calor ou de pedra só pode estar em mim se foi posta por uma causa na qual há no mínimo tanta realidade quanto a que concebo haver no calor ou na pedra. Pois, embora essa causa não transmita à minha idéia nada de sua realidade atual ou formal, não se deve crer que ela seja por isso menos real. Mas, *como toda idéia é uma obra da mente******, a natureza dessa idéia é tal que ela não exige por si mesma nenhuma outra realidade formal além da que recebe de meu pensamento *ou de minha mente******, da qual é um modo, *isto é, uma maneira ou feitio de pensar******. Mas, que essa idéia contenha esta e não aquela realidade objetiva, deve-o ela seguramente a alguma causa da qual a recebeu e na qual há no mínimo tanta realidade formal quanto essa idéia contém de realidade objetiva. Pois, se supusermos que há na idéia algo que não havia em sua causa, ela o teria obtido, portanto, do nada. E, por mais imperfeito que seja esse modo de ser pelo qual a coisa, mediante idéia, é objetivamente *ou por representação****** no intelecto, é seguro, no entanto, que ele não é totalmente um nada e não pode, por conseguinte, provir do nada.

** que les philosophes appellent*

*** qu'ils nomment*

**** c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre*

***** d'un degré ou d'un genre*

****** toute idée étant un ouvrage de l'esprit*

****** ou de l'esprit*

****** c'est-à-dire une manière ou façon de penser*

****** ou par représentation*

/19/ Mas não devo suspeitar também de que, por ser essa realidade considerada em minhas idéias somente realidade objetiva,

não seja preciso que essa mesma realidade esteja formalmente nas causas dessas idéias, como se bastasse que ela estivesse ali também apenas objetivamente. Pois, da mesma maneira que esse modo de ser objetivo pertence às idéias pela natureza delas, assim também o modo de ser formal pertence por sua natureza às causas das idéias, ao menos às primeiras e principais. E, apesar de que talvez uma idéia possa acaso nascer de outra, não pode haver aqui, no entanto, *progressus in infinitum* e deve-se chegar por fim a uma primeira idéia, cuja causa seja um como que arquétipo, no qual esteja contida formal *e efetivamente** toda a realidade *ou perfeição*** que na idéia está contida apenas objetivamente *ou por representação****. De sorte que pela luz natural percebo claramente que as idéias são em mim como que imagens, que facilmente podem tornar-se deficitárias da perfeição que está nas coisas de que foram tiradas, mas não podem conter algo maior ou mais perfeito do que essas coisas.

* *et en effet*

** *ou perfection*

*** *ou par représentation*

/20/ E, quanto mais demorada e cuidadosamente examino todas essas coisas, tanto mais clara e distintamente reconheço que são verdadeiras. Mas, que devo concluir, afinal? Que, se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias for tanta que eu fique certo de que ela não está em mim, nem formal, nem eminentemente e de que, por conseguinte, não posso ser eu mesmo sua causa, disto se seguirá necessariamente que não estou só no mundo, mas que alguma outra coisa, que é causa dessa idéia, também existe. Se, em verdade, não encontro em mim nenhuma idéia de tal gênero, já não terei nenhum argumento que me dê a certeza da existência de uma coisa diversa de mim, pois considere todos eles cuidadosamente e nenhum outro pude encontrar até agora.

/21/ Ora, entre minhas idéias, além da que me mostra a mim mesmo, a respeito da qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade,

uma outra representa Deus, outras representam coisas corporais e inanimadas, outras, anjos, outras, animais e, finalmente, outras representam outros homens semelhantes a mim.

E, quanto às idéias que representam outros homens ou animais ou anjos, entendo facilmente que podem ser compostas a partir das que tenho de mim mesmo, das coisas corporais e de Deus, mesmo que não existam no mundo nem homens, exceto eu, nem animais, nem anjos.

Quanto, porém, às idéias das coisas corporais, nada ocorre nelas que não pareça poder provir de mim mesmo. Pois, se as inspeciono mais de perto e as examino em separado, do mesmo modo que ontem examinei a idéia da cera, noto que muito poucas são as coisas que nelas percebo clara e distintamente, a saber: a grandeza ou a extensão em comprimento, largura e profundidade; a figura, que surge da terminação dessa extensão; a situação obtida das coisas diversamente figuradas; o movimento ou mudança dessa situação, ao que podem ser acrescentados a substância, a duração e o número.

Quanto às restantes, contudo, como a luz e as cores, os sons, os cheiros, os sabores, o calor e o frio e outras qualidades táteis, só são pensadas por mim muito confusa e obscuramente, a ponto de eu ignorar se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as idéias que delas tenho são idéias de coisas ou de não-coisas. Pois, embora a falsidade propriamente dita ou falsidade formal *não possa** encontrar-se senão nos juízos, conforme fiz notar anteriormente, é seguro que há, porém, nas idéias, uma certa outra falsidade material, quando elas representam uma não-coisa como se coisa fosse. Assim, por exemplo, as idéias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras

e distintas que delas não posso aprender se o frio é apenas privação de calor ou o calor, privação de frio ou se ambos são qualidades reais ou se nenhum deles o é. E, porque não pode haver idéias que não sejam idéias de coisas, se for verdade que o frio nada mais é do que privação de calor, a idéia que o representa como algo real e positivo será merecidamente chamada falsa, e assim por diante.

E não é seguramente necessário que se lhes atribua um autor que não eu mesmo, pois, se elas acaso são falsas e não representam coisa alguma, sei pela luz natural que procedem do nada, isto é, que a causa pela qual estão em mim é uma deficiência de algo em minha natureza, a qual não é totalmente perfeita. Se são, ao contrário, verdadeiras, porque me mostram, no entanto, tão pouco de realidade que sequer posso distinguir esse pouco de uma não-coisa, não vejo porque não possam provir de mim mesmo.

* *AT imprime posset em lugar de posse (Alq, p. 198)*

/22/ Quanto, em verdade, ao que é claro e distinto nas idéias corporais, parece que eu poderia tomá-lo emprestado em parte da idéia de mim mesmo, a saber: substância, duração, número e, assim, de outras coisas do mesmo modo. Pois, quando penso que a pedra é uma substância ou uma coisa apta a existir por si e que sou também uma substância — embora me conceba como coisa pensante e não extensa e a pedra, como coisa extensa e não pensante e, por conseguinte, como máxima a diversidade entre os conceitos de uma e de outra —, parece que elas são, todavia, concordantes no que se refere à substância. Do mesmo modo, quando percebo que sou agora e me lembro de que fui por algum tempo também anteriormente e quando me ocorrem vários pensamentos cujo número entendo, adquiero as idéias de duração e de número, as quais possa transferir em seguida a quaisquer outras coisas.

/23/ Quanto, porém, às restantes coisas que entram na formação das idéias das coisas corporais, isto é, a extensão, a figura, a situação e o movimento, elas não estão contidas formalmente em mim, porque nada mais sou do que coisa pensante. Mas, porque são somente certos modos de substância *e como trajes com que a substância nos aparece** e eu, eu sou contudo uma substância, parece que eles podem estar contidos em mim eminentemente.

** et comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît*

/24/ E, assim, a idéia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, *eterna, imutável**, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente.

** éternelle, immuable*

/25/ Pois, embora haja em mim certa idéia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a idéia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela procedesse de alguma substância que fosse deveras infinita.

/26/ E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente por uma negação do finito, como percebo o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz, pois, ao contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido,

desejo, isto é, de que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma idéia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual conheço meus defeitos?

/27/ E nem se pode dizer que talvez essa idéia de Deus seja materialmente falsa e, por isso, pude obtê-la do nada, *isto é, que ela pode estar em mim por uma deficiência minha**, a exemplo do que há pouco fiz notar acerca das idéias de cor e de frio e semelhantes. Pois, ao contrário, sendo clara e distinta ao máximo e contendo mais realidade objetiva do que nenhuma outra, nenhuma é por si mais verdadeira e em nenhuma se encontra menos suspeição de falsidade.

** c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut*

/28/ Essa idéia de um ente sumamente perfeito e infinito é, digo, verdadeira ao máximo, pois, embora talvez se possa pensar ficticiamente que um tal ente talvez não exista, não se pode porém pensar por ficção que sua idéia não me mostre nada real, conforme eu disse anteriormente a respeito da idéia de frio.

/29/ Ela é também clara e distinta ao máximo, pois tudo o que percebo clara e distintamente e que é real e verdadeiro e contém alguma perfeição está todo contido nela.

/30/ E não importa que eu não compreenda o infinito, ou que em Deus haja inúmeras outras coisas que não posso de modo algum nem compreender, nem talvez até atingir pelo pensamento. Pois é da natureza do infinito que não seja compreendido por mim, que sou finito, bastando que eu entenda isso e julgue que estão em Deus formal ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição, e talvez também inúmeras outras, que talvez ignore, para que a idéia que dele tenho seja de todas as que estão em mim, ao máximo verdadeira e ao máximo clara e distinta.

/31/ Mas talvez eu seja algo mais do que percebo e todas as perfeições que atribuo a Deus estejam de algum modo potencialmente em mim, embora ainda não tenham

aparecido e não tenham se manifestado em ato. Pois já experimento agora que meu conhecimento aumenta paulatinamente e não vejo o que poderia impedir que cresça mais e mais *in infinitum*, nem também que, o conhecimento assim aumentado, não possa eu adquirir com sua ajuda todas as restantes perfeições de Deus, nem vejo a razão por que a potência para essas perfeições, que já se encontra em mim, não seja suficiente para produzir a idéia *dessas perfeições**.

Pelo contrário, *olhando mais de perto, reconheço*** que nada disso é possível. Pois, em primeiro lugar, se é verdade que meu conhecimento aumenta paulatinamente e que há em mim muitas coisas em potência que ainda não se atualizaram, contudo nada disso pertence à idéia de Deus, na qual nada há com efeito que seja de modo algum potencial, *pois, nela, tudo é atual e efetivo****. E o próprio fato do aumento gradativo já não é acaso uma prova certíssima de imperfeição *em meu conhecimento*****?

Além disso, embora meu conhecimento aumente sempre mais e mais, entendo que nunca será infinito em ato, pois, nunca chegará a um ponto em que não seja capaz de um incremento maior do que o alcançado. Mas, Deus, julgo eu, é infinito em ato, de maneira que nada poderia ser acrescentado à sua perfeição.

Percebo, finalmente, que o ser objetivo de uma idéia não pode ser produzido por um ser que é somente potencial, o qual, falando propriamente, nada é, mas unicamente por um ser atual ou formal.

* *de ces perfections*

** *en y regardant un peu de près, je reconnais que*

*** *mais tout y est actuellement et en effet*

**** *en une connaissance*

/32/ Para quem lhe dedique uma cuidadosa atenção, não há seguramente em tudo isso nada que não seja manifesto à luz natural. Mas quando presto menos atenção e que as imagens das coisas sensíveis cegam o olhar de minha mente, já não me lembro com facilidade da razão por que a idéia de um ente mais perfeito do que eu deva proceder necessariamente de algum ente que seja deveras mais perfeito.

Por isso, gostaria de investigar em seguida se eu, que tenho essa idéia, eu poderia ser, se um tal ente não existisse.

/33/ Com efeito, de onde tenho o ser? Por certo de mim mesmo ou de meus pais ou de outras coisas, quaisquer que sejam, menos perfeitas do que Deus, pois não se pode pensar ou imaginar algo mais perfeito e nem mesmo de uma perfeição igual.

/34/ Ora, *se eu fosse independente de tudo o mais** e recebesse meu ser de mim, não duvidaria, não desejaria e em mim nada faltaria, pois me daria todas as perfeições de que há alguma idéia em mim e, assim, seria eu mesmo Deus.

** si j'étais indépendant de tout autre*

/35/ Nem devo crer que o que falta em mim seja acaso de aquisição mais difícil do que o que já se encontra em mim. Ao contrário, é manifesto que seria muito mais difícil para mim, coisa ou substância pensante, emergir do nada do que adquirir os conhecimentos — que são apenas acidentes dessa substância — das muitas coisas que ignoro. E, se obtivesse de mim o mais, *isto é, se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência**, por certo que não me teria negado o que é mais fácil obter, *isto é, os muitos conhecimentos de que minha natureza está desprovida***, mas também das outras coisas que percebo no conteúdo da idéia de Deus, porque nenhuma há, com efeito, que me pareça mais difícil fazer e, se existisse alguma que fosse mais difícil, por certo que ela também me pareceria mais difícil, se as outras coisas que tenho eu as obtivesse de mim, pois experimentaria que meu poder *não seria capaz de chegar até elas****, nelas terminando.

** c'est-à-dire si j'étais l'auteur de ma naissance, et de mon existence*

*** à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée*

**** et ne serait pas capable d'y arriver*

/36/ E não me furto à força dessas razões, supondo que eu talvez tenha sido sempre como agora sou, de modo que disso decorreria que não devesse procurar nenhum autor para minha existência. E, pois que todo o tempo da vida

pode ser dividido em inúmeras partes, cada uma das quais não dependendo de modo algum das outras, e pelo fato de que fui há pouco, não se segue que eu deva ser agora, a menos que alguma causa me crie, por assim dizer, para este momento, isto é, conserve-me.

/37/ Pois é manifesto a quem esteja atento à natureza do tempo que para se conservar algo, em cada momento de sua duração, são necessárias totalmente a mesma força e a mesma ação que para criar de novo o que ainda não existe. E uma das coisas manifestas à luz natural é que a conservação só difere da criação por razão.

Eis porque devo agora interrogar-me para saber se tenho alguma força capaz de conseguir que eu, eu que agora sou, eu ainda seja pouco depois, já que, não sendo senão coisa pensante ou, pelo menos, como agora só se trata da minha parte que é precisamente coisa pensante, se houvesse em mim aquela força, sem dúvida que eu dela estaria consciente. Mas, como experimento que não há nenhuma, sou levado a reconhecer da maneira mais evidente que dependo de algum ente diverso de mim.

/38/ Talvez esse ente não seja em verdade Deus, e talvez eu tenha sido produzido ou por meus pais ou por outras causas quaisquer, menos perfeitas que Deus.

Não, ao contrário, *não pode ser assim**: como já disse anteriormente, é manifesto que deve haver na causa ao menos tanto quanto há no efeito, razão por que, sendo eu coisa pensante e possuindo certa idéia de Deus, qualquer que seja a causa que afinal se me assine, devo reconhecer que ela deve ser também coisa pensante e possuir a idéia de todas as perfeições que atribuo a Deus.

Poder-se-ia perguntar novamente se ela seria por si ou seria por outra. Se fosse por si, ficaria patente, pelo que foi dito, que ela é Deus, porque,

tendo a força de existir por si, sem nenhuma dúvida que também teria a força de possuir em ato todas as perfeições cuja idéia ela possui em si mesma, isto é, todas as que concebo estarem em Deus.

Se fosse, porém, por outra coisa, de novo se perguntaria do mesmo modo se é por si ou por outra, até chegar finalmente a uma última causa, que seria Deus.

Pois é bastante manifesto que aqui não pode haver *progressum in infinitum*, principalmente porque não se trata aqui da causa apenas que me produziu outrora, mas, também e principalmente, da que me conserva no tempo presente.

** cela ne peut être ainsi*

/39/ Não se poderia também imaginar que, para minha produção, talvez tenha havido o concurso de várias causas parciais e que de uma delas eu tenha recebido a idéia de uma perfeição, que atribuo a Deus, de outra, a de outra perfeição sua, de modo que todas essas perfeições se encontrariam em algum lugar do universo, mas não todas juntas, ao mesmo tempo, em uma só coisa, que seria Deus.

Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou inseparabilidade de todas as coisas que estão em Deus é uma das principais perfeições que entendo estarem em Deus. E é certo que a idéia dessa unidade de todas as suas perfeições não pode ter sido posta em mim por nenhuma causa da qual eu não recebesse também as idéias das outras perfeições, pois ela não pôde fazer que eu as entendesse ao mesmo tempo, juntas e inseparáveis, senão fazendo que eu conhecesse quais elas eram e *de algum modo as conhecesse todas*.*

** et que je les connusse toutes en quelque façon*

/40/ Quanto ao que se refere, finalmente, a meus pais, como sempre acreditei que todas as coisas a seu respeito eram verdadeiras, *dos quais parece que recebi meu nascimento**, não são seguramente eles, porém, que me conservam, nem também, de modo algum, que me produziram na medida em que sou coisa pensante, e apenas puseram certas disposições naquela matéria em que eu, isto é, uma mente, já que agora somente ela aceito como sendo eu mesmo,

julguei encontrar-me. Por conseguinte, não pode haver aqui nenhuma dificuldade a respeito deles. Mas deve-se concluir completamente que só pelo fato de que existo e de que há em mim certa idéia de um ente perfeitíssimo, isto é, de Deus, fica demonstrada, de maneira evidentíssima, que Deus também existe.

** desquels il semble que je tire ma naissance*

/41/ Resta, somente, que examine a maneira como recebi de Deus essa idéia, pois não a tenho dos sentidos e ela nunca se me apresentou inesperadamente, como costumam apresentar-se as idéias das coisas sensíveis, quando se apresentam, ou parece que se apresentam, aos órgãos dos sentidos externos. Ela não foi também inventada por mim, pois de nenhuma maneira posso subtrair-lhe algo, nem nada acrescentar-lhe. Assim, resta somente que ela me seja inata, do mesmo modo que o é também a idéia que tenho de mim mesmo *desde quando fui criado**.

** dès lorsque j'ai été créé*

/42/ E não é seguramente surpreendente que, ao me criar, Deus me tenha imposto essa idéia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra. E não é preciso que a marca seja algo diverso da própria obra. Mas, só por me haver criado, deve-se acreditar, e muito, que me tenha feito de algum modo à sua imagem e semelhança e que eu percebesse essa semelhança, na qual está contida a idéia de Deus, pela mesma faculdade por que me apercebo a mim mesmo, isto é, que, ao voltar a ponta da mente para mim mesmo, não entenda apenas que sou uma coisa *imperfeita**, incompleta e dependente de outra coisa, aspirando indefinidamente a coisas cada vez maiores e melhores. Mas, ao mesmo tempo, entenda, porém, que aquele de quem dependo tem em si todas essas coisas maiores *a que aspiro e cujas idéias encontro em mim***, não de maneira indefinida e só em potência, mas real e infinitamente, e, assim, é Deus. E toda a força do argumento consiste em que reconheço

ser impossível a existência de uma natureza tal qual sou, isto é, possuidora da idéia de Deus em mim, a menos que Deus Ele mesmo também exista. Deus, digo, Aquele mesmo cuja idéia está em mim, isto é, o detentor de todas aquelas perfeições que não posso compreender, mas que, de algum modo, posso atingir pelo pensamento, O qual não está sujeito a nenhum defeito *e não tem nenhuma de todas as coisas que são a marca de alguma imperfeição****.

* *imparfaite*

** *auxquels j'aspire et dont je trouve en moi les idées*

*** *et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection*

/43/ Pelo que fica suficientemente manifesto que ele não pode ser enganador: é manifesto à luz natural que toda fraude e todo engano dependem de algum defeito.

/44/ Mas, antes de examiná-lo mais cuidadosamente e, ao mesmo tempo, investigar que outras verdades posso alcançar, é bom que me demore algum tempo, neste passo, contemplando esse Deus *perfeitíssimo** ele mesmo, pesando *livremente*** seus *maravilhosos**** atributos em mim, vendo, admirando, adorando a *incomparável***** beleza dessa imensa luz, tanto quanto o pode o olhar obnubilado de minha inteligência.

* *tout parfait*

** *tout à loisir*

*** *merveilleux*

**** *incomparable*

/45/ Pois, assim como cremos pela fé que a suprema felicidade da outra vida consiste somente na contemplação da majestade divina, assim também experimentamos desde já que essa contemplação, embora decerto menos perfeita, pode nos dar o maior prazer de que somos capazes nesta vida.

SINOPSE

QUARTA MEDITAÇÃO

Na Quarta Meditação prova-se a verdade de todas as coisas que percebemos clara e distintamente e, ao mesmo tempo, mostra-se aquilo em que consiste a razão da falsidade. É necessário saber ambas as coisas, tanto para obter a confirmação do que foi dito quanto para o entendimento do que em seguida se dirá. (Note-se, porém, de passagem, que ali não se trata, de modo algum, do pecado ou erro cometido na busca do bom e do mau, mas somente do erro que ocorre no juízo, ao discernir o verdadeiro do falso. Nem se consideram também as coisas pertinentes à fé ou à vida ativa, mas só as verdades especulativas, que se conhecem apenas por obra da luz natural.)

QUARTA MEDITAÇÃO

SOBRE O VERDADEIRO E O FALSO

/1/ Nestes dias, acostumei-me de tal maneira a afastar a mente dos sentidos e tanto cuidado pus em notar que é muito pouco

o que verdadeiramente se percebe sobre as coisas corporais, muito mais sobre a mente humana e mais ainda sobre Deus, que agora já não encontro dificuldade alguma em apartar o pensamento das coisas *sensíveis e imagináveis**, dirigindo-o às que são somente inteligíveis e separadas de toda matéria.

* *sensibles et imaginables*

/2/ Tenho seguramente da mente humana — na medida em que é coisa pensante e não extensa em comprimento, largura e profundidade e, como tal, desprovida de tudo o que o corpo possui — uma idéia muito mais distinta do que a de nenhuma coisa corporal. Quando percebo atentamente que duvido, a saber, que sou coisa incompleta e dependente, apresenta-se-me clara e distinta a idéia de um ente independente e completo, isto é, de Deus. E, ou unicamente porque tal idéia esteja em mim, ou porque eu, eu que possuo essa idéia, *existo**, concludo, do modo mais manifesto, que Deus também existe e que, um por um, todos os momentos de minha inteira existência dele dependem. E não creio que a inteligência humana possa conhecer nada mais evidente e mais certo.

Parece-me ver, agora, um caminho que leva dessa contemplação do verdadeiro Deus, onde afinal se encerram todos os tesouros das ciências e da sabedoria, ao conhecimento de todas as outras coisas.

* *existo*

/3/ Pois, em primeiro lugar, reconheço ser impossível que ele jamais me engane, já que em toda falácia ou engano há algo imperfeito. E, conquanto o poder enganar pareça mostrar agudeza e poderio, é indubitável, porém, que querer enganar atesta fraqueza e malícia e, por conseguinte, não pode ocorrer em Deus.

/4/ Em seguida, experimento que há em mim uma certa faculdade de julgar que, a exemplo de tudo o mais em mim,

recebi de Deus. E, como ele não quer me enganar, seguramente não me deu essa faculdade para que, se a uso retamente, jamais venha a errar.

A tal respeito não restaria nenhuma dúvida, não fosse a aparência de que isto importa no fato de que eu nunca poderia errar. Ora, se tudo o que há em mim eu o devo a Deus, como não me deu uma faculdade de errar não parece que eu possa jamais errar. E, enquanto continuo pensando somente em Deus, totalmente voltado para ele, não descubro nenhuma causa de erro ou de falsidade.

Mas, logo que me volto para mim, experimento que sou sujeito a inúmeros erros. Ao investigar-lhes a causa, percebo que há em mim não apenas a idéia real e positiva de Deus, isto é, de um ente sumamente perfeito, real e positivo, mas também a idéia, por assim dizer, do nada, a idéia daquilo em que está ausente, em sumo grau, toda perfeição.

Eu, eu sou algo meão entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não-ente, de tal modo constituído que, na medida em que fui criado pelo ente supremo, nada há em mim que me faça errar ou me induza a erro. Mas, na medida em que, de algum modo, também participo do nada ou do não-ente, isto é, na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo, faltam-me muitas coisas e, por isso, não é de admirar que eu erre.

/5/ Entendo, assim, certamente, que o erro, na medida em que é erro, não é algo real dependente de Deus, mas somente um defeito. Para errar, não é preciso que Deus me tenha dotado de alguma faculdade para esse fim. Mas o erro ocorre do fato de que essa faculdade de julgar o verdadeiro, que dele recebi para discernir o verdadeiro *do falso**, não é em mim infinita.

* *d'avec le faux*

/6/ Entretanto, isso não é ainda de todo satisfatório, pois o erro não é

pura negação, mas privação, *isto é, não é um simples defeito ou falta de alguma perfeição que não me é devida**, mas a privação ou a carência de certo conhecimento, que, de algum modo, deveria estar em mim. E, se considero a natureza de Deus, não parece possível que tenha ele posto em mim alguma faculdade que não seja perfeita em seu gênero, isto é, desprovida de uma perfeição que lhe seja devida.

Pois, se a perfeição das obras do artífice é tanto maior quanto maior sua perícia, que pode ter feito o sumo fundador de todas as coisas que não seja absoluto em todas as suas partes? Não há dúvida de que Deus poderia me criar para que nunca errasse e não há dúvida também de que ele sempre quer o ótimo. É melhor, portanto, que eu erre do que não erre?

** c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due*

/7/ Continuando meu exame ainda mais atentamente, percebo, em primeiro lugar, que não devo ficar admirado de que Deus faça algumas coisas cujas razões não entendo, e nem é para que duvide de sua existência, por experimentar talvez certas coisas que não compreendo nem por que as fez, nem como as fez. Pois, como já sei que minha natureza é muito débil e limitada e a de Deus, contudo, imensa, incompreensível, infinita, sei também, suficientemente, só por isso, que ele pode inúmeras coisas cujas causas ignoro. E só esta única razão leva-me a julgar que aquele gênero de causas que costuma apelar para a finalidade de modo algum deve ser utilizado nas coisas da Física, pois não creio poder investigar sem temeridade os fins *impenetráveis** de Deus.

** impénétrables*

/8/ Ocorre-me também que, para investigar o quanto de perfeição há nas obras de Deus, não se deve considerar uma só criatura, em separado, mas todo o conjunto das coisas, pois o que, se fosse só, pareceria talvez merecidamente

muito imperfeito será perfeitíssimo se tiver no mundo sua razão de parte.

E, apesar de que, até agora, desde que tomei a resolução de pôr todas as coisas em dúvida, só tenha obtido o conhecimento certo de minha existência e da existência de Deus, não posso negar, contudo, desde que conheci a imensa potência de Deus, que muitas outras coisas foram feitas ou, ao menos, poderiam ter sido feitas por ele, de sorte que eu mesmo tenha uma razão de parte no conjunto das coisas.

/9/ Por fim, aproximando-me ainda mais de mim mesmo e, investigando quais são os meus erros — somente eles denunciam uma imperfeição em mim —, percebo que dependem do concurso simultâneo de duas causas, a saber, da faculdade de conhecer que está em mim e da faculdade de escolher ou liberdade do arbítrio, isto é, do intelecto e, ao mesmo tempo, da vontade.

Pois, pelo intelecto sozinho *não afirmo, nem nego coisa alguma, mas** apenas percebo as idéias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro, propriamente dito, ocorre no intelecto, considerado assim precisamente. Pois, embora muitas coisas talvez existam das quais não tenho nenhuma idéia em mim, nem por isso devo dizer que estou propriamente delas privado e sim, negativamente, que delas sou apenas desprovido. Porque não posso de fato aduzir nenhuma razão para provar que Deus devesse dotar-me de uma faculdade de conhecer maior do que a que me deu. E o entendê-lo como um artífice de muita perícia não me autoriza, porém, supor devesse ele pôr, em cada obra sua, todas as perfeições que pode pôr em algumas delas.

Em verdade, nem posso queixar-me também de que não haja recebido de Deus uma vontade ou liberdade de arbítrio suficientemente ampla e perfeita, pois a experimento em verdade *tão indeterminada e tão extensa*** que não há limites a circunscrevê-la. E o que me parece muito notável

é que, de todas as outras coisas que estão em mim, nenhuma é tão perfeita e tão ampla que eu não entenda possa ser mais perfeita ou maior do que é. Se considero, por exemplo, a faculdade de entender, logo reconheço que ela é muito pequena e muito finita em mim, ao mesmo tempo que formo, ao contrário, a idéia de outra muito maior e até máxima e infinita. E só por que posso formar sua idéia, percebo que ela pertence à natureza de Deus.

Pela mesma razão, se examino a faculdade de recordar ou de imaginar ou quaisquer outras, não encontro totalmente nenhuma outra que não entenda fraca e circunscrita em mim e imensa em Deus.

Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a idéia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus. Pois, embora seja em Deus incomparavelmente maior do que em mim — quer em razão do conhecimento e da potência que a ela se juntam, fazendo-a mais firme, quer em razão do objeto, pois estende-se a muito mais coisas —, considerada, porém, em si mesma, formal e precisamente, ela não parece ser maior, por consistir apenas em podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir) ou, antes, por consistir apenas em que, para afirmar ou negar, buscar o que o intelecto nos propõe ou dele fugir, não sintamos que somos a isso determinados por nenhuma força exterior. Para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou para a outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas — seja por que nela

entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo de meu pensamento —, tanto mais livremente a escolho.

Na verdade, a graça divina e o conhecimento natural nunca diminuem a liberdade, mas antes a aumentam e corroboram. Mas a indiferença que experimento, quando nenhuma razão me leva mais para um lado do que para o outro, é o ínfimo grau da liberdade e não atesta nenhuma perfeição sua, mas somente uma deficiência do conhecimento ou alguma negação. Pois, se eu visse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher e, assim, embora completamente livre, eu nunca poderia ser, contudo, indiferente.

** je n'assure ni ne nie aucune chose, mais*

*** si vague et si étendue*

/10/ Pelo exposto, percebo que, considerada em si, a força de querer que recebi de Deus não é a causa de meus erros, pois é amplíssima e, em seu gênero, perfeita. E a força de entender não o é também, pois, o que quer que entenda, entendo sem dúvida retamente, já que esse entendimento eu o tenho de Deus e não é possível que nisso eu erre.

De onde, então, nascem meus erros? Unicamente de que, como a vontade manifesta-se mais ampla do que o intelecto, não a contendo dentro dos mesmos limites e a estendo também a coisas que não entendo. E, por ser indiferente a essas coisas, a vontade desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, e é assim que erro e peço.

/11/ Por exemplo: como examinasse nesses dias se existia algo no mundo e notasse que, pelo fato de o examinar, seguia-se evidentemente que eu existia, não pude não julgar que o que entendia tão claramente fosse verdadeiro. Não que a isso

fosse coagido por uma força externa, mas, porque uma grande luz no intelecto tem como conseqüente uma grande propensão na vontade, assim, nisso acreditei tanto mais espontânea e livremente quanto menos lhe fui indiferente.

Agora, porém, não somente sei que existo, na medida em que sou certa coisa pensante, mas, além disso, depara-se-me também a idéia de certa natureza corporal, o que me faz duvidar sobre se a natureza pensante que está em mim, ou melhor, que eu, eu mesmo sou, é diversa dessa natureza corporal, ou se ambas são uma mesma coisa. E, suponho que nenhuma razão se apresentou a meu intelecto até agora que me persuadissem mais de uma coisa que de outra. É, decerto, por isso mesmo, que sou indiferente a afirmar ou a negar um ou o outro, ou mesmo a abster-me de julgar acerca de uma coisa ou de outra.

/12/ Ao contrário, essa indiferença não se estende apenas a coisas de que o intelecto não sabe totalmente nada, mas, genericamente, a todas as coisas que não são por ele conhecidas de modo suficientemente claro, no momento mesmo em que a vontade delibera a respeito delas. Pois, embora conjeturas prováveis possam trazer-me para uma das partes, só o conhecimento de que se trata apenas de conjeturas e não de razões certas e indubitáveis é suficiente para levar meu assentimento para a parte contrária. Foi o que experimentei suficientemente nestes dias, quando, só porque me dei conta de que as podia de algum modo pôr em dúvida, supus de todo falsas coisas que antes tinha por verdadeiras ao máximo.

/13/ Ora, se me abstenho de julgar, quando não percebo o verdadeiro com suficiente clareza e distinção, é claro que ajo retamente e não me engano; ao passo que, se julgo, afirmando ou negando, não uso retamente a liberdade de arbítrio.

E, se me volto para a parte falsa, erro totalmente; se abraço, em verdade, a outra parte e por acaso caio sobre a verdade, nem por isso fico isento de culpa, porque é manifesto à luz natural que a percepção do intelecto deve preceder sempre a determinação da vontade. É nesse uso não-reto do livre-arbítrio que reside aquela privação que constitui a forma do erro. Privação, digo, que se encontra na própria operação — na medida em que ela procede de mim — e não na faculdade que de Deus recebi, nem também na operação — na medida em que ela dele depende.

Não tenho nenhuma causa de queixa por Deus não me haver dado uma força de entender ou luz natural maior do que me deu. Pois é do princípio do intelecto finito que não entenda muitas coisas, e do princípio do intelecto criado que seja finito. Devo, ao contrário, agradecer-lhe, a ele que nunca nada me deveu, pelo que me deu com largueza, *bem longe de conceber sentimentos tão injustos como imaginar** que ele me tenha privado *injustamente*** das coisas que não me deu ou que teria retirado de mim.

E também não tenho porque me queixar de que me tenha dado uma vontade manifestamente mais ampla que o intelecto, pois, consistindo a vontade numa só e como que indivisível coisa, não parece que se possa dela retirar algo *sem que seja destruída****. E é certo que quanto mais ampla seja a vontade tanto maior há de ser a gratidão a meu doador.

Enfim, não devo também queixar-me pelo fato de que Deus coopere comigo na consecução dos atos de vontade ou dos juízos em que erro, pois tais atos são verdadeiros e bons, na medida em que dependem de Deus. Há, de certo modo, em mim, maior perfeição em poder produzir esses atos do que em não poder. Mas a privação, em que consiste a única razão

formal da falsidade e da culpa, ela não necessita de nenhum concurso de Deus, porque não é uma coisa e, se for referida a Deus como sua causa, não deve chamar-se privação, mas somente negação, *segundo a acepção em que se tomam essas palavras na Escola*****.

* *bien loin de concevoir des sentiments si injustes, que de m'imaginer*

** *injustement*

*** *sans la détruire*

**** *selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'École*

/14/ Pois, de um lado, não há por certo nenhuma imperfeição em Deus por me haver dado a liberdade de assentir ou não assentir a coisas cuja percepção clara e distinta não pôs em meu intelecto; mas, de outro lado, há sem dúvida uma imperfeição em mim, por não fazer bom uso dessa liberdade, ao julgar *de modo temerário** sobre coisas que não entendo retamente.

* *témérement*

/15/ Entretanto, vejo que a Deus teria sido fácil fazer que, embora permanecendo livre e dispondo de um conhecimento apenas finito, eu nunca errasse, bastando para isso ou que meu intelecto fosse dotado de uma percepção clara e distinta de todas as coisas sobre as quais tivesse de deliberar, ou que imprimisse firmemente em minha memória, para que nunca fosse esquecido, que não posso julgar nada que não perceba clara e distintamente.

E entendo facilmente que, na medida em que sou considerado um todo, pudesse ter sido feito por Deus mais perfeito do que agora sou. Mas nem por isso posso negar que, de certo modo, há maior perfeição no conjunto de todas as coisas, quando algumas são imunes ao erro e outras não, do que se todas fossem inteiramente semelhantes. E não tenho direito algum de me queixar por que Deus não tenha querido que eu tivesse no mundo o principal e o mais perfeito de todos os papéis.

Além disso, mesmo que não possa abster-me do erro pelo primeiro modo — o qual depende da percepção evidente de todas as coisas sobre as quais me cabe deliberar —, posso todavia apelar para o segundo modo — o qual depende apenas de que

me lembre do dever de abster-me de julgar toda vez que a verdade da coisa não esteja clara. Pois, embora experimente em mim uma debilidade para me fixar sempre em um único e mesmo conhecimento, percebo, contudo, que posso *imprimi-lo fortemente em minha memória**, através de uma meditação atenta e muitas vezes repetida, para que dele me recorde, cada vez que o uso o exija, adquirindo, assim, um certo hábito de não errar.

E, como nisto consiste a maior e principal perfeição do homem, não estimo de pouca importância o lucro que obtive na meditação de hoje, ao investigar a causa do erro e da falsidade.

** me l'imprimer si fortement en la mémoire*

/16/ E, seguramente, não pode haver nenhuma outra causa de erro senão a que expus. Pois, se toda vez que julgar, eu contiver minha vontade *dentro dos limites de meu conhecimento**, de modo que ela só se estenda às coisas que o intelecto mostre clara e distintamente, é de todo impossível que eu venha a errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo *real e positivo***, não podendo, por conseguinte, provir do nada, devendo, ao contrário, ter Deus necessariamente como seu autor; Deus, digo, aquele que é sumamente perfeito e a quem repugna ser enganador. Eis por que essa percepção é, sem dúvida, verdadeira.

** dans les bornes de ma connaissance*

*** de réel et de positif*

/17/ Hoje, não somente aprendi aquilo contra o que devo me prevenir e que devo evitar, a fim de nunca errar, mas, também, ao mesmo tempo, o que devo fazer para alcançar a verdade, pois seguramente a alcançarei, se somente prestar suficiente atenção a todas as coisas que entendo perfeitamente, discernindo-as das restantes, que só apreendo de modo confuso e obscuro. É o que tratarei de fazer, cuidadosamente, de agora em diante.

SINOPSE

QUINTA MEDITAÇÃO

Na Quinta Meditação, além de se explicar a natureza corporal, genericamente tomada, demonstra-se também a existência de Deus por uma nova prova, no que talvez ainda ocorram dificuldades que se resolverão, porém, mais adiante, na resposta às objeções. Finalmente, mostra-se o modo por que é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus.

QUINTA MEDITAÇÃO

SOBRE A ESSÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E, DE NOVO, SOBRE DEUS: QUE ELE EXISTE

/1/ Restam-me por investigar muitas coisas sobre os atributos de Deus e muitas sobre mim mesmo e a natureza de minha mente, que eu talvez retome em outra ocasião. Agora, nada parece mais urgente — depois de me dar conta do que devo evitar e do que devo fazer para chegar à verdade — de que me esforce por safar-me das dúvidas em que caí nos últimos dias e veja se pode haver algo certo no que se refere às coisas materiais.

/2/ Na verdade, antes de indagar se tais coisas existem fora de mim, devo considerar as suas idéias, na medida em que estas estão em meu pensamento, para ver quais delas são distintas e quais, confusas.

/3/ Com efeito, imagino distintamente a quantidade que os filósofos chamam de ordinário contínua ou, antes, a extensão em comprimento, largura e profundidade dessa quantidade ou da coisa por ela quantificada. Nela conto várias partes, atribuindo-lhes todas as grandezas, figuras, situações e movimentos locais e, a estes movimentos, todas e quaisquer durações.

/4/ E essas coisas me são completamente conhecidas e patentes não só quando as considero assim, genericamente, mas, pondo mais atenção, ainda percebo também inúmeras outras particularidades sobre as figuras, sobre o número, sobre o movimento e coisas semelhantes, cuja verdade é tão manifesta

e tão consentânea com minha natureza que, ao descobri-las pela primeira vez, não me parece estar tanto aprendendo algo novo quanto me lembrando do que antes já sabia, ou me apercebendo de coisas que estavam na verdade de há muito em mim, sem que minha mente nelas reparasse.

/5/ E creio seja o mais considerável aqui que encontre em mim inúmeras idéias de coisas que, mesmo se não existirem em parte alguma fora de mim, não se pode dizer, porém, que não sejam nada. Embora elas sejam pensadas por mim, de certo modo, segundo meu arbítrio, não são contudo uma ficção minha, pois têm suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Por exemplo, quando imagino um triângulo, mesmo que tal figura não exista talvez e nunca tenha existido em parte alguma do mundo fora de meu pensamento, é seguro que há uma sua natureza, essência ou forma determinada, imutável e eterna, que não foi inventada por mim e nem depende de minha mente.

Isso fica patente no fato de que várias propriedades desse triângulo podem ser demonstradas, a saber, que seus três ângulos são iguais a dois retos; que ao ângulo maior opõe-se o lado maior e coisas semelhantes, que agora conheço claramente, quer queira, quer não, ainda que, anteriormente, de modo algum tenha pensado nelas, quando imaginei um triângulo. Por conseguinte, não foram inventadas por mim.

/6/ Passaria ao largo da questão, se dissesse que essa idéia do triângulo talvez provenha das coisas externas pelos órgãos dos sentidos, porque às vezes vi corpos de figura triangular. Ora, posso pensar em inúmeras outras figuras a respeito das quais não pode haver nenhuma suspeita de que as obtive jamais pelos sentidos, não obstante

várias de suas propriedades, tanto quanto as do triângulo, possam ser demonstradas. Elas são todas verdadeiras, já que conhecidas por mim claramente; são algo e não um mero nada.

Pois é patente que tudo o que é verdadeiro é algo, e já demonstrei amplamente que tudo o que conheço claramente é verdadeiro. E, mesmo que não o tivesse demonstrado, a natureza de minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhe meu assentimento, ao menos enquanto o perceba claramente. Estou lembrado de que sempre, ainda no tempo em que me achava muito apegado aos objetos dos sentidos, sempre considerei as verdades mais certas de todas as que conhecia evidentemente sobre as figuras, os números e outras coisas pertencentes à Aritmética ou à Geometria ou, em geral, à Matemática pura e abstrata.

/7/ Ora, em verdade, se só porque posso extrair de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que todas as coisas que percebo pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem, não se pode acaso tirar daí um argumento que também prove a existência de Deus?

É certo que encontro em mim a sua idéia, isto é, a idéia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a idéia de qualquer figura ou de qualquer número. E entendo não menos clara e distintamente que à sua natureza pertence a existência *atual**, o existir sempre, tanto quanto entendo que à natureza de uma figura ou de um número pertence o que demonstro pertencer-lhes. Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza

com que estiveram até agora as verdades matemáticas *relativas apenas a números e figuras***.

Embora, à primeira vista, isto não seja de todo manifesto e tenha, ao contrário, alguma aparência de sofisma. Pois, como me habituei a distinguir em todas as outras coisas a existência da essência, facilmente me persuado de que posso separar também em Deus a existência da essência e, assim, pensar Deus como não-existente. A uma atenção mais cuidadosa, porém, fica manifesto que a existência de Deus não pode ser separada de sua essência, tanto quanto não pode ser separado da essência do triângulo que a grandeza de seus três ângulos é igual à de dois retos, ou da idéia de monte a idéia de vale. E não é menos contraditório pensar Deus (isto é, o ente sumamente perfeito) falto da existência (isto é, ao qual falta uma perfeição) do que pensar um monte ao qual falta o vale.

* *actuelle*

** *qui ne regardent que les nombres et les figures*

/8/ Entretanto, embora eu não possa decerto pensar Deus a não ser existente, assim como também não posso pensar o monte sem o vale, contudo, por ter de pensar o monte com o vale não se segue que haja algum monte no mundo. Da mesma maneira, por ter de pensar Deus como existente não parece seguir-se que um Deus exista. Pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas. E, do mesmo modo que me é permitido imaginar um cavalo alado, apesar de cavalo algum possuir asas, talvez eu também possa pensar por ficção a existência de Deus, apesar de não existir Deus algum.

Não, ao contrário, aqui, *sob a aparência de uma objeção**, esconde-se um sofisma. Pois, de que não posso pensar um monte sem vale não se segue que monte e vale existam em algum lugar, mas apenas que,

quer existam, quer não, monte e vale não podem dissociar-se um do outro. Ao passo que, por eu não poder pensar Deus senão existente segue-se que a existência é inseparável de Deus e que, por conseguinte, ele existe verdadeiramente.

Não que meu pensamento tenha tal efeito ou imponha alguma necessidade a coisa alguma, mas, ao contrário, é a necessidade da própria coisa, isto é, a existência de Deus que determina meu pensamento: tenho a liberdade de imaginar um cavalo com asas ou sem asas, não a de pensar um Deus sem existência (isto é, um ente sumamente perfeito sem a suprema perfeição).

** sous l'apparence d'une objection*

/9/ E também não se deve dizer aqui que tenho de afirmar necessariamente um Deus existente, depois que o afirmei possuidor de todas as perfeições, visto que a existência é uma delas, embora a primeira afirmação não fosse necessária.

Do mesmo modo que não é necessário supor também que todas as figuras quadriláteras inscrevem-se no círculo, mas, se o suponho, será necessário confessar que um losango inscreve-se no círculo, *pois é uma figura de quatro lados; e também seria constrangido a confessar** o que é, no entanto, manifestamente falso.

*Não se deve, digo, alegar isso***, pois, embora não seja necessário que eu nunca venha a me deparar com nenhum pensamento sobre Deus, toda vez, contudo, que me agrada pensar um ente primeiro e supremo e apanhe sua idéia no como que tesouro de minha mente, é necessário que lhe atribua todas as perfeições, mesmo que, na ocasião, não as enumere todas e não repare em cada uma delas.

E essa necessidade é inteiramente suficiente para que, ao notar em seguida que a existência é uma perfeição, chegue à reta conclusão de que o ente primeiro e supremo existe. Do mesmo modo que não é necessário que eu imagine nunca um triângulo; porém, toda vez que queira considerar uma figura retilínea de somente três ângulos, é necessário que lhe atribua todas as coisas a partir das quais

se infere retamente que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, mesmo que não o note na ocasião.

Em verdade, quando examino quais as figuras suscetíveis de inscrição no círculo, não é de modo algum necessário que todas as quadriláteras sejam desse número. Ao contrário, não posso sequer imaginá-lo, enquanto não quiser admitir nada que não entenda clara e distintamente.

Há, por conseguinte, uma grande diferença entre as falsas afirmações desse modo e as idéias verdadeiras que me são congênitais, a primeira e a principal das quais é a idéia de Deus.

** puisque c'est une figure de quatre cotés; et aussi je serais contraint d'avouer*

*** On ne doit point, dis-je, alléguer cela*

/10/ Pois são muitos, seguramente, os modos pelos quais entendo que essa idéia não é uma ficção dependente do meu pensamento, mas a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiro, porque não posso pensar em nenhuma outra coisa, exceto somente Deus, cuja existência pertença a sua essência. Segundo, porque não posso entender dois ou mais deuses do mesmo modo e porque, posto que existe um presentemente, vejo de modo manifesto que é necessário que tenha existido antes eternamente e permaneça eternamente no futuro. Terceiro e, finalmente, porque percebo em Deus muitas outras coisas, nenhuma das quais pode ser dele subtraída ou nele modificada.

/11/ Mas, em verdade, qualquer que seja afinal a razão de prova que empregue, volto sempre a que só me persuadem por completo as coisas que percebo clara e distintamente. Sem dúvida, entre as que assim percebo, mesmo que algumas sejam óbvias a qualquer um e outras só se descubram a quem as inspecione de perto e as investigue diligentemente, estas últimas, depois de descobertas, são consideradas, no entanto, tão certas quanto as primeiras. Assim, embora em um triângulo retângulo não apareça tão facilmente

que o quadrado da base é igual ao quadrado dos dois outros lados, quanto é patente que a base opõe-se ao ângulo maior, depois de percebida, não damos menos crédito à segunda verdade do que damos à primeira.

No que se refere a Deus, porém, é certo que, se não fossem os preconceitos que cobrem meu pensamento e as imagens das coisas sensíveis que de toda parte o cercam, eu nada conheceria primeiro e mais facilmente do que ele. Pois que é por si mesmo mais patente do que isto: que o ente supremo *e perfeito** ou Deus, a cuja essência somente pertence a existência, existe?

* *et parfait*

/12/ E, se para o perceber foi preciso que me empenhasse numa atenta consideração, agora, porém, não só estou tão certo disso quanto de tudo o que me parece mais certo, mas, além disso, dou-me conta também de que a certeza de todas as outras coisas depende desse conhecimento, de modo que, sem ele, nada pode ser jamais perfeitamente conhecido.

/13/ Pois, embora eu seja de uma natureza tal que, enquanto percebo algo muito clara e distintamente, não posso não crer que seja verdadeiro, entretanto, por ser também de uma natureza tal que não posso ter a ponta da mente sempre fixa em uma mesma coisa para a perceber claramente e, freqüentemente, é a lembrança de um juízo feito anteriormente que ressurgue, pode ocorrer que, quando já não tenho presentes as razões por que assim o julguei, outras razões se apresentem *ao mesmo tempo** que, se eu ignorasse que há um Deus, facilmente seria dissuadido de minha opinião. E, assim, eu nunca teria sobre nada uma ciência verdadeira e certa, mas apenas vagas e mudáveis opiniões.

* *pendant ce temps-là*

/14/ Assim, por exemplo, quando, imbuído dos princípios da Geometria, considero a natureza do triângulo, parece-me muito evidente e não posso não crer que seja verdadeiro que seus três ângulos são iguais a dois retos, enquanto

presto atenção em sua demonstração. Mas, logo que dela desvio a ponta da mente, por mais que então me lembre de a ter percebido de modo claríssimo, pode suceder facilmente, porém, que eu venha a duvidar de sua verdade, se ignoro que há um Deus.

Pois posso me persuadir de que fui feito tal pela natureza que erro às vezes no que creio perceber de modo evidentíssimo, principalmente quando me lembro de que com freqüência tomei por verdadeiras e certas muitas coisas que, posteriormente, aduzidas outras razões, julguei falsas.

/15/ Mas, depois de haver percebido que há, em verdade, Deus, e ao mesmo tempo depois de haver entendido que todas as outras coisas dependem disso e que ele não é enganador; e disto haver concluído que todas as coisas que percebo clara e distintamente são necessariamente verdadeiras, mesmo que já não atenda às razões por que assim as julguei, contanto que me lembre de as haver clara e distintamente percebido — nenhuma razão contrária pode se me opor que me leve a duvidar, mas tenho disso uma ciência verdadeira e certa. E não apenas disso, mas de todas as outras coisas que me lembra haver uma vez demonstrado, como as coisas da Geometria e semelhantes.

Pois, que me oporão agora, *para obrigar-me a pô-las em dúvida**? Que fui feito para errar freqüentemente? Agora, sei que não posso errar nas coisas que entendo claramente. Que tomei outrora por verdadeiras e certas muitas coisas que em seguida reconheci serem falsas? Mas nenhuma delas eu percebera clara e distintamente, e, ignorante da regra da verdade, acreditei talvez por outras causas que depois descobri serem menos firmes. Que dirão, ainda? Acaso (o que há pouco a mim mesmo me objetava) que estou sonhando e que todas as coisas em que agora penso não são mais verdadeiras do que as que ocorrem a quem dorme? Ao contrário, também isto nada muda, pois, certamente, embora sonhe, se algo é evidente a meu intelecto, isto é totalmente verdadeiro.

* *pour m'obliger à les révoquer en doute*

/16 / E, assim, vejo plenamente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do verdadeiro Deus, de tal maneira que, antes de O conhecer, não pude saber perfeitamente nada sobre nenhuma outra coisa. Agora, em verdade, inúmeras coisas — quer sobre Deus ele mesmo e outras coisas intelectuais, mas também sobre toda essa natureza corporal que é objeto da Matemática pura — podem ser por mim completamente conhecidas e certas.

SINOPSE

SEXTA MEDITAÇÃO

Finalmente, na Sexta Meditação, distingue-se a intelecção da imaginação e se descrevem os sinais distintivos de uma e de outra. Prova-se que a mente se distingue realmente do corpo, mostrando, porém, que ela está com ele tão estreitamente conjugada que é como se compusessem uma só coisa. Faz-se o censo de todos os erros que costumam originar-se dos sentidos e se indicam os modos de evitá-los. Aduzem-se, por fim, todas as razões das quais se pode concluir a existência das coisas materiais. Não que as repute muito úteis a provar o que provam,

a saber, que há deveras um mundo, que os homens possuem corpos e coisas semelhantes, das quais ninguém com mente sã jamais duvidou seriamente, mas, porque, ao considerá-las, não as reconheci nem tão firmes, nem tão manifestas quanto as que empregamos para chegar ao conhecimento de nossa mente e de Deus, as mais certas e as mais evidentes de quantas a inteligência humana pode saber. E é tudo o que me propus provar nessas meditações e a razão, também, de aqui não referir várias outras questões de que nelas ocasionalmente tratei.

SEXTA MEDITAÇÃO

SOBRE A EXISTÊNCIA DAS COISAS MATERIAIS E SOBRE A DISTINÇÃO REAL DA MENTE E DO CORPO

/1/ Resta-me examinar se as coisas materiais existem. Em verdade, na medida em que são ao menos objeto da Matemática pura, quando as percebo clara e distintamente, podem elas existir. Pois, não há dúvida de que Deus é capaz de fazer todas as coisas que eu, quanto a mim, sou capaz de perceber dessa maneira. E nunca julguei que algo não pudesse ser feito por ele senão porque encontrava contradição em percebê-lo distintamente.

Além disso, da faculdade de imaginar, cujo uso experimento quando me volto para essas coisas materiais, parece decorrer que estas existem. Mas, numa mais atenta consideração do que seja a imaginação,

esta não se mostra senão como uma certa aplicação da faculdade cognoscitiva a um corpo que lhe está intimamente presente e, por conseguinte, é existente.

/2/ Para que fique manifesto, examino primeiramente a diferença entre imaginação e intelecção pura. Com efeito, quando imagino um triângulo, por exemplo, não só entendo que se trata de uma figura compreendida por três linhas, mas, ao mesmo tempo, vejo também essas linhas como estando presentes ao olhar da mente, e é isto o que chamo imaginar.

Se quero, agora, pensar em um quiliógono, entendo na verdade que se trata de uma figura constante de mil lados tanto quanto entendo que o triângulo consta de três. Mas não imagino esses mil lados do mesmo modo, isto é, não os vejo como que presentes *com os olhos de minha mente**, não consigo, por assim dizer, que estejam como que presentes.

E, apesar de meu costume de imaginar algo, toda vez que penso numa coisa corporal, talvez na ocasião me represente confusamente alguma figura, mas é patente que não se trata de um quiliógono, porque não é em nada diversa da que me representaria também, se eu pensasse, um miriógono ou uma outra figura qualquer de um número muito grande de lados. E ela em nada me ajuda a reconhecer as propriedades pela quais um quiliógono distingue-se de outros polígonos.

** avec les yeux de mon esprit*

/3/ Se se trata, em verdade, de um pentágono, posso sem dúvida entender sua figura, como a figura do quiliógono, sem a ajuda da imaginação, mas posso também imaginá-la, isto é, aplicar a ponta da mente a seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área que eles contêm.

E, aqui, manifestamente dou-me conta de que, para imaginar, necessito de uma certa peculiar contenção de ânimo,

que não uso para entender: contenção de ânimo que mostra, claramente, a diferença entre a imaginação e a inteligência pura.

/4/ Acrescento que essa força de imaginar que está em mim, na medida em que difere da força de entender, não é algo requerido por mim mesmo, isto é, pela essência de minha mente. Pois, mesmo que estivesse ausente de mim, eu sem dúvida permaneceria o mesmo que agora sou. De onde parece seguir-se que ela depende de alguma coisa diversa de mim.

E facilmente entendo que, se existe algum corpo a que a mente esteja conjugada de maneira que, a seu arbítrio, a ele se aplique como que a inspecioná-lo, pode ser que eu imagine por isso mesmo as coisas corporais.

De sorte que este modo de pensar só difere da inteligência pura porque a mente, ao entender, volta-se de certo modo para si mesma e repara em alguma das idéias que nela se encontram, ao passo que, ao imaginar, volta-se para o corpo e nele vê algo conforme a uma idéia que ou é entendida por ela ou é percebida pelo sentido. Digo ser fácil entender que a imaginação possa atuar dessa maneira, desde que exista um corpo.

E, porque não me ocorre nenhum outro modo tão apropriado quanto este para explicá-la, conjeturo por isso que o corpo provavelmente existe. Mas apenas provavelmente, pois, apesar de investigar cuidadosamente todas as coisas, ainda não vejo, porém, que a partir da idéia distinta da natureza corporal que encontro em minha imaginação nenhum argumento possa eu tirar concluindo necessariamente que algum corpo existe.

/5/ É verdade que costumo imaginar muitas outras coisas, além dessa natureza corporal que é objeto da Matemática pura, como cores, sons, sabores, dor e coisas semelhantes, nenhuma, porém, tão distintamente quanto ela. E, porque as percebo melhor pelo sentido, parece que foi por ele e por obra da memória que chegaram à imaginação.

De modo que, para dispensar-lhes um tratamento mais apropriado, é conveniente cuidar igualmente do que seja sentir, examinando se, a partir das coisas percebidas por esse modo de pensar que chamo sentir, posso obter algum argumento certo em favor da existência das coisas corporais.

/6/ Em primeiro lugar, decerto que evocarei aqui as coisas que anteriormente reputei verdadeiras, por tê-las percebido pelo sentido e as causas por que assim pensei. Em seguida, exporei também as causas por que depois as pus em dúvida. Por fim, considerarei o que devo crer presentemente a respeito delas.

/7/ Em primeiro lugar, portanto, senti que tinha cabeça, mãos, pés e os outros membros de que se compõe esse corpo que olhava como parte minha ou, talvez até, como eu inteiro.

E senti que esse corpo situava-se entre muitos outros que podiam afetá-lo de várias maneiras, dando-lhe comodidade ou causando-lhe incômodo, medida a primeira por uma sensação de prazer e o segundo, por uma sensação de dor.

Além da dor e do prazer, sentia também em mim fome, sede e, de igual modo, outros apetites, bem como certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a ira e outros afectos semelhantes. Fora de mim, além da extensão, das figuras e

dos movimentos dos corpos, neles sentia também dureza, calor e outras qualidades táteis e, além disso, a luz, as cores, os cheiros, os sabores e os sons, mediante cuja variedade distinguia uns dos outros o céu, a terra, o mar e todos os outros corpos.

/8/ Não era, por certo, sem razão que — diante das idéias de todas essas qualidades propostas a meu pensamento, as únicas que eu própria e imediatamente sentia, — julgasse eu sentir coisas completamente diversas de meu pensamento, a saber, corpos, dos quais essas idéias proviriam. Pois experimentava que elas se me apresentavam sem nenhum consentimento de minha parte, de maneira que, por mais que o quisesse, não podia sentir objeto algum que não se apresentasse a um órgão dos meus sentidos e não podia não senti-lo, quando estivesse presente.

/9/ E, como as idéias percebidas pelo sentido fossem muito mais vívidas e expressas e, a seu modo, mais distintas também do que qualquer uma das que, meditando prudente e conscientemente, eu podia formar por mim mesmo, ou das que me apercebia estarem impressas em minha memória, parecia impossível que procedessem de mim mesmo.

Restava, pois, que chegassem até mim a partir de outras coisas. E, como destas últimas não tinha nenhuma outra notícia além dessas mesmas idéias, só podia me vir à mente que tais coisas fossem semelhantes a tais idéias.

/10/ E, como também me lembrasse de que usei dos sentidos antes de usar a razão e visse que as idéias formadas por mim não eram tão expressas quanto as percebidas pelo sentido, e no mais das vezes eram compostas de partes dessas últimas, facilmente me persuadia de que não tinha nenhuma no intelecto que não tivesse tido antes no sentido.

/11/ E não era também sem razão que julgasse pertencer-me, mais do que todas as outras coisas, aquele corpo que, por um direito especial, chamava meu:

pois, ao contrário dos outros, não podia dele me separar; sentia nele e por ele todos os apetites e afectos e, finalmente, era em suas partes, e não nas partes dos outros corpos situados fora dele, que sentia a dor e a cócega do prazer.

/12/ Porque, em verdade, a partir de não sei qual sensação de dor segue-se uma certa tristeza de ânimo e a partir de certas cócegas de prazer nos sentidos sucede uma certa alegria; porque uma espécie de beliscão no estômago, a que chamo fome, avisa-me que tenho de comer e uma secura na garganta, que tenho de beber e, assim por diante, não via eu razão alguma, senão que assim fui ensinado pela natureza.

Pois não há por certo totalmente nenhuma afinidade, pelo menos que eu entenda, entre aquele beliscão e a vontade de tomar comida, ou entre a sensação da coisa que traz a dor e o pensamento de tristeza surgido dessa sensação. E, todos os outros juízos que fazia sobre os objetos dos sentidos, parecia-me que os tinha aprendido da natureza, pois me persuadi de que essas coisas assim eram, antes de examinar nenhuma das razões que o pudessem provar.

/13/ É verdade que, depois, muitas experiências foram abalando paulatinamente toda a confiança que tinha nos sentidos. Às vezes, torres que, vistas de longe, pareciam redondas, de perto mostravam-se quadradas; estátuas muito grandes, postas no alto dessas torres, vistas do chão não pareciam grandes e, assim, em inúmeros outros desses casos, depreendia eu que os juízos sobre as coisas dos sentidos externos eram errôneos.

Não apenas dos externos, mas dos internos também,

pois, que pode haver de mais íntimo que uma dor? E, não obstante, já ouvi certa vez de pessoas que tiveram seus braços ou pernas amputados que ainda lhes parecia sentir dor na parte do corpo que lhes faltava.

De modo que não parecia que eu também pudesse estar inteiramente certo de que um membro de meu corpo doía, embora me doesse.

/14/ A essas causas de dúvida, acrescentei há pouco ainda duas outras, muito gerais: a primeira é que nunca acreditei nada sentir acordado que não pudesse também acreditar sentir, alguma vez, dormindo. E, como não creio que as coisas que me parece sentir dormindo provenham de coisas postas fora de mim, não via razão para que devesse acreditar nisso, relativamente às coisas que me parece sentir acordado.

A segunda causa reside em que, por ignorar até agora *ou pelo menos fingir que ignoro** o autor de minha origem, nada via que pudesse obstar a que a natureza me tivesse feito de modo que me enganasse, mesmo nas coisas que me parecessem as mais verdadeiras.

** vel saltem ignorare me fingerem*¹

/15/ E, quanto às razões que anteriormente me persuadiram da verdade das coisas sensíveis, não era difícil responder: pois, como a natureza me levasse para muitas coisas das quais a razão me dissuadia, não julgava que os ensinamentos da natureza merecessem muito a minha confiança. E, apesar de as percepções dos sentidos não dependerem de minha vontade, não julgava devesse por isso concluir que elas procediam de coisas diversas de mim, pois talvez pudesse haver em mim, a causá-las, uma faculdade ainda não conhecida.

/16/ Agora, porém, que começo a conhecer melhor a mim mesmo e ao autor de minha origem, não creio deva, sem dúvida, admitir temerariamente

¹ Esse acréscimo foi feito por Descartes a pedido de Arnauld. Por isso, recomendou a Mersenne que o imprimissem entre colchetes, a indicar justamente o acréscimo. Cf. AT, VII, Apêndice, p. 607, P. 15, n. a. (N. do T.)

todas as coisas que parecem provir dos sentidos, mas também não julgo que as deva pôr todas em dúvida.

/17/ Em primeiro lugar, como sei que todas as coisas que entendo clara e distintamente podem ser feitas por Deus, tal como as entendo, basta que possa entender clara e distintamente uma coisa sem outra, para ficar certo de que uma é diversa da outra, podendo ser postas, ao menos por Deus, separadamente. E não importa a potência exigida para que tal ocorra e sejam consideradas diversas.

Por conseguinte, a partir disso mesmo que eu saiba que existo e, ao mesmo tempo, não note que totalmente nada pertence à minha natureza ou essência senão que sou coisa pensante *ou uma substância cuja essência ou natureza inteira não é senão pensar**, concluo retamente que minha essência consiste em que sou somente coisa pensante.

E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a idéia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a idéia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não-pensante, sendo certo que eu, *isto é, minha alma, pela qual sou o que sou***, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele.

** ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*

*** c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis*

/18/ Além disso, encontro em mim faculdades como as de imaginar e de sentir, cujos modos de pensar são especiais, e posso entender-me, sem elas, clara e distintamente em meu todo, não, porém, ao inverso, entender essas faculdades sem mim, isto é, sem a substância inteligente em que elas residem.

Pois, *na noção que temos dessas faculdades ou (para servir-me dos termos da Escola)**, no seu conceito formal, está incluída alguma intelecção. De onde percebo que elas se distinguem de mim como os modos se distinguem da coisa, ou *as figuras, os movimentos e os outros modos ou acidentes dos corpos se distinguem dos próprios corpos que os sustentam***.

** dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'École)*

*** les figures, les mouvements et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent*

/19/ Reconheço também algumas outras faculdades, como as de mudar de lugar, de assumir posturas várias e semelhantes que, tanto quanto as precedentes, não podem entender-se a menos que residam em alguma substância, sem a qual

não podem existir. Mas é manifesto que, se for verdade que existem, elas têm de estar em uma substância corporal ou extensa, mas não inteligente, porque em seu conceito claro e distinto está contida alguma extensão e nenhuma intelecção.

Agora, há na verdade em mim uma certa faculdade passiva de sentir ou de receber e conhecer idéias das coisas sensíveis, a qual me seria, no entanto, totalmente inútil, se não existisse também, em mim ou em outra coisa, uma certa outra faculdade ativa, que produza ou cause essas idéias.

Mas é seguro que essa faculdade ativa não pode estar em mim, *enquanto não sou senão uma coisa pensante**. Porque, de um lado, não pressupõe nenhuma intelecção e, de outro lado, essas idéias produzem-se sem a minha cooperação e, com freqüência, até contrariando minha vontade.

Resta, pois, que esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente (como já fiz notar) toda a realidade que está contida objetivamente nas idéias produzidas por essa faculdade. Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal — na qual está contido formal *e efetivamente*** tudo o que está contido nas idéias objetivamente *e por representação**** —, ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo — na qual está contido eminentemente.

* *en tant que je ne suis qu'une chose qui pense*

** *et en effet*

*** *et par représentation*

/20/ Mas, como não é enganador, é de todo manifesto que Deus não põe por si, imediatamente, essas idéias em mim, nem mediante alguma criatura que contivesse não formalmente, mas só eminentemente, a realidade que, nelas, é objetiva.

Pois, como ele não me deu nenhuma faculdade para o reconhecer e, ao contrário,

deu-me uma grande propensão a crer que elas são emitidas das coisas corporais, não vejo razão por que não o possa entender enganador, se essas idéias forem emitidas de alhures que não das coisas corporais. Por conseguinte, *é preciso confessar** que as coisas corporais existem.

** il faut confesser*

/21/ Mas, talvez não existam inteiramente tais quais as compreendo pelo sentido, por que essa compreensão dos sentidos é em muitos casos muito obscura e confusa. Mas há nela pelo menos todas aquelas coisas que entendo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, genericamente consideradas, que estão compreendidas no objeto da Matemática pura.

/22/ Quanto, porém, às outras coisas que ou são apenas particulares — por exemplo, que o sol tem tal tamanho ou tal figura etc. — ou são coisas que entendo menos claramente — como a luz, o som, a dor e semelhantes —, não obstante sejam muito duvidosas e incertas, o próprio fato de Deus não ser enganador e, por isso, falsidade alguma pode ser encontrada em minhas opiniões, se ele não me atribuiu também alguma faculdade para a emendar, mostra-me que posso ter uma esperança certa de alcançar a verdade, também no que diz respeito a elas.

E, seguramente, não há dúvida de que todas as coisas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Por natureza, genericamente considerada, nada mais entendo, neste momento, que Deus ele mesmo, ou a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus.

/23/ Mas nada esta natureza me ensina mais expressamente, *nem de modo mais sensível**, senão que tenho um corpo, que passa mal quando sinto dor, necessita de comida ou de bebida quando padeço fome ou sede, e coisas semelhantes. E, por conseguinte, não devo duvidar de que há nisso algo verdadeiro.

** ni plus sensiblement*

/24/ A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa.

Pois, do contrário, quando o corpo é ferido, eu, que não sou mais do que coisa pensante, não sentiria dor por causa disso, mas perceberia essa lesão pelo intelecto puro, assim como o marinheiro percebe pela vista o que no barco se quebra. E, quando meu corpo necessitasse de comida ou de bebida, eu o entenderia expressamente e não teria as confusas sensações de fome e de sede que tenho.

Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são mais do que modos de pensamento confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo.

/25/ Além disso, a natureza ensina-me também que existem, ao redor do meu, vários outros corpos, alguns dos quais devendo ser buscados, outros, evitados.

E, decerto, por sentir cores, sons, cheiros, calor, dureza etc., muito diversos, retamente concluo que, nos corpos de onde procedem todas essas percepções dos sentidos, há algumas variedades a elas correspondentes, embora não lhes sejam talvez semelhantes.

E, porque algumas dessas percepções sensíveis me são agradáveis, outras, desagradáveis, fico inteiramente certo de que meu corpo, ou antes, eu como um todo, na medida em que sou um composto de corpo e mente, posso ser afetado pelos corpos circunjacentes que me dão comodidade ou me são incômodos.

/26/ Há, em verdade, muitas outras coisas que a natureza parece haver-me ensinado e que, na realidade, não recebi dela, mas de um certo costume de

julgar inconsideradamente. Por isso, ocorre facilmente que elas sejam falsas. Por exemplo, que todo espaço onde nada há que afete meus sentidos é um vácuo; ou que no corpo quente há algo de todo semelhante à idéia de calor que está em mim; em um corpo branco ou verde há algo semelhante ao branco ou ao verde que sinto; no amargo ou no doce há o mesmo sabor, e assim por diante; ou que os astros, as torres e todos os outros corpos afastados têm a mesma figura e o mesmo tamanho que exibem aos meus sentidos, e outras coisas do mesmo modo.

/27/ Mas, para que neste assunto só se perceba o que é suficientemente distinto, devo definir com mais cuidado o que entendo propriamente, ao dizer que algo me foi ensinado pela natureza. Tomo aqui “natureza” de modo mais restrito do que quando o tomo como o complexo de todas as coisas que Deus me deu. Nesse complexo estão contidas muitas coisas que só pertencem à mente, como, por exemplo, percebo que “o que foi feito não pode não ter sido feito” e todas as coisas que se conhecem pela luz natural *sem o auxílio do corpo* *. Estão, por igual, nesse conjunto, muitas outras coisas pertencentes apenas ao corpo *e que também não estão aqui contidas sob o nome de natureza* **, como, por exemplo, que o corpo tende para baixo etc., coisas de que também não trato aqui. Aqui, trato somente das coisas que Deus me deu como composto de mente e corpo.

De sorte que esta natureza ensina em verdade a fugir das coisas que produzem sensações de dor e a buscar as que produzem o prazer dos sentidos e coisas semelhantes. Mas não parece que ela, além disso, nos ensine a concluir, a partir dessas percepções dos sentidos, sem um prévio exame pelo intelecto, o que quer que seja sobre as coisas postas fora de nós. Porque parece que conhecer a verdade

a respeito delas cabe à mente sozinha, não, porém, ao composto.

** sans l'aide du corps*

*** et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature*

/28/ Assim, não obstante o brilho de uma estrela não afete meu olho mais que o brilho de uma chama diminuta, não há em mim, entretanto, nenhuma propensão real ou positiva que me leve a crer que ela não seja maior. Foi assim que, no entanto, o julguei, sem razão, desde a infância. E, apesar de, ao me aproximar do fogo, sentir calor e, próximo demais, sentir dor, não há razão alguma que me persuada de que há no fogo algo que se assemelha a esse calor ou a essa dor e, sim, apenas, que no fogo há algo, o que quer que seja, enfim, que produz em nós sensações de calor e de dor.

/29/ E, mesmo que não haja, em um certo espaço, algo que afete meus sentidos, disso não se segue que não há nele corpo algum. Vejo, neste como em muitos outros casos, que me acostumei a subverter a ordem da natureza.

A natureza deu-me as percepções dos sentidos para que propriamente fosse significado à mente o que é cômodo ou incômodo ao composto, uma de cujas partes é a mente, e, até aqui, essas percepções são suficientemente claras e distintas. Entretanto, emprego-as eu como se fossem regras certas para conduzir ao conhecimento imediato da essência dos corpos postos fora de nós, a respeito da qual nada significam, contudo, a não ser muito obscura e confusamente.

/30/ E já deixei clara, anteriormente, de modo suficiente, a razão por que, não obstante a *suprema** bondade de Deus, meus juízos podem ser falsos.

Mas uma nova dificuldade aqui se apresenta, a respeito daquelas mesmas coisas que a natureza me faz ver como devendo ser procuradas ou evitadas. E, também, a respeito das sensações internas em que me parece descobrir erros, *sendo assim diretamente enganado por minha natureza***. Por exemplo, quando, iludido pelo sabor agradável de uma iguaria, alguém toma o veneno que nela se esconde.

É certo que, *nisto, a natureza pode ser desculpada****, pois leva-me a desejar apenas o que possui sabor agradável e não o veneno, que ela ignora totalmente. E nada pode ser aqui concluído senão que essa natureza não é onisciente, o que não admira, pois, sendo o homem coisa limitada, não lhe toca senão uma perfeição limitada.

* *souveraine*

** *et ainsi que je suis directement trompé par ma nature*

*** *en ceci la nature peut être excusée*

/31/ Não é raro, em verdade, que erremos também nas coisas a que somos levados pela natureza, como quando os doentes, por exemplo, desejam uma bebida ou uma comida que, pouco depois, lhes são nocivas.

Pode-se dizer, talvez, que são levados ao erro porque sua natureza corrompeu-se. Isto não elimina, porém, a dificuldade, pois o doente, não menos do que o homem sadio, é uma verdadeira criatura de Deus. E não parece, pois, menos contraditório que tenha recebido de Deus uma natureza enganosa.

E, do mesmo modo que um relógio feito de rodas e pesos observa, não menos cuidadosamente, todas as leis da natureza, tanto quando é mal fabricado e não indica direito as horas quanto quando satisfaz de todo os votos de seu artífice, assim também, se considero o corpo do homem como um mecanismo feito de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e peles, ajustado e composto de tal maneira que, mesmo que nele não existisse nenhuma mente, teria, contudo, todos os movimentos que nele agora não procedem nem do império da vontade nem, portanto, da mente, *mas somente da disposição dos seus órgãos**, facilmente reconheço que lhe seria tão natural, se fosse, por exemplo, hidrópico, sofrer de secura na garganta — que costuma significar à mente a sensação de sede, ficando em consequência disso disposto a mover seus nervos e suas outras partes para tomar uma bebida que, neste caso, aumentará seu mal, em prejuízo, pois, dele mesmo — quanto é natural que, não havendo nele tal vício,

seja levado pela secura da garganta a tomar uma bebida que lhe é útil.

E, conquanto eu possa dizer do relógio que não indica as horas direito que, considerando-se o uso que seu artífice lhe previra, ele aberrou de sua natureza e, ao considerar a máquina do corpo humano como apropriada aos movimentos que de costume nele ocorrem, estime igualmente que aberra de sua natureza, se tem a garganta seca quando beber não promove sua conservação, noto porém, de modo suficiente, que esta última acepção de natureza difere muito da outra. Pois esta não é senão uma denominação dependente de meu pensamento, que compara o homem doente e o relógio defeituoso com a idéia do homem são e do relógio sem defeito, denominação extrínseca às coisas de que fala, ao passo que pela primeira acepção entendo, em verdade, algo que se encontra deveras nas coisas e, por conseguinte, não é sem verdade.

** mais seulement par la disposition de ses organes*

/32/ E, certamente, se a respeito do corpo hidrópico dizer que sua natureza está corrompida por ter a garganta seca, embora não necessite beber, e se trata de uma denominação meramente extrínseca, a respeito do composto, porém, isto é, em relação à mente unida a tal corpo, não se trata de mera denominação, mas de um verdadeiro erro da natureza, porque sente sede quando a bebida lhe é nociva. De sorte que resta por investigar aqui a maneira por que a bondade de Deus não impede que a natureza, tomada desta maneira, seja enganadora.

/33/ E, ao investigar, noto com efeito, primeiramente, que é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre divisível, ao passo que a mente é completamente

indivisível. Pois, quando a considero ou me considero, na medida em que sou somente coisa pensante, de modo algum posso distinguir partes em mim e me entendo como coisa totalmente una e inteira. E, conquanto pareça que a mente toda está unida ao corpo todo, se dele se retira, no entanto, um pé, um braço ou qualquer outra parte do corpo, sei que nada é assim subtraído à mente. E não se pode dizer também que as faculdades de querer, de sentir, de entender etc., sejam partes da mente, porque ela é uma só e é a mesma mente que quer, que sente, que entende.

Em sentido contrário, nenhuma coisa corporal ou extensa pode ser por mim pensada sem que eu possa facilmente dividi-la em partes pelo pensamento e sem que, por isso mesmo, não a entenda divisível. Isto só já seria suficiente para me ensinar que a mente é de todo diversa do corpo, se já não o soubesse satisfatoriamente de outro lugar.

/34/ Noto, em seguida, que a mente não é afetada imediatamente por todas as partes do corpo, mas só pelo cérebro, ou talvez até somente por uma pequena parte deste, isto é, aquela onde dizem estar o sentido comum. Toda vez que esta se acha disposta do mesmo modo, mostra à mente uma mesma coisa, embora, no mesmo momento, as outras partes do corpo possam estar dispostas de modos diversos, conforme o provam inúmeros experimentos que não cabe recensear aqui.

/35/ Noto, além disso, que a natureza do corpo é tal que nenhuma parte sua pode ser posta em movimento por outra, um tanto afastada, sem que o possa ser também, do mesmo modo, por uma parte qualquer interposta entre ambas, embora a parte mais afastada permaneça inteiramente inativa. Tome-se, por exemplo, a corda A, B, C, D, *inteiramente esticada* *. Se

sua última parte, D, for puxada, a primeira, A, não é deslocada diferentemente do que seria se uma das partes intermediárias B ou C fosse deslocada, D permanecendo então imóvel.

Nem é outra a razão por que, quando sinto uma dor no pé, a Física me ensinou que essa sensação se produz por obra dos nervos esparsos pelo pé, os quais se estendem dali até o cérebro, à semelhança de cordas, os quais, quando puxados no pé, puxam também as partes interiores do cérebro, nas quais eles terminam, nelas excitando um certo movimento que a natureza instituiu para afetar a mente com uma dor sentida como existente no pé. Mas, como esses nervos devem passar pela perna, coxa, rins, costas e pescoço para ir do pé até o cérebro, pode acontecer — mesmo se a parte desses nervos que está no pé não for atingida, mas só alguma dentre as partes intermediárias — que se produza no cérebro exatamente o mesmo movimento que se produz quando o pé é mal afetado e, por conseguinte, será necessário que a mente sinta a mesma dor *no pé*** *que sentiria se ele tivesse sido ferido****. E o mesmo se deve dizer a respeito de qualquer outra sensação.

** qui est toute tendue*

*** dans le pied*

**** que s'il y avait reçu une blessure*

/36/ Finalmente, noto que, como cada um de todos os movimentos que ocorrem na parte do cérebro que afeta imediatamente a mente só lhe causa uma única sensação, o que de melhor se pode esperar que ocorra a esse respeito é que todo movimento faça a mente sentir o que é o mais apropriado e o mais ordinariamente útil à conservação de um homem sadio. A experiência atesta, contudo, que são dessa ordem todas as sensações que a natureza nos impôs e que, por conseguinte, nelas nada se encontra que não ateste a potência e a bondade de Deus.

/37/ Assim, por exemplo,

quando os nervos do pé sofrem um movimento veemente e maior do que o habitual, esse movimento estende-se a partir deles, pela medula da espinha dorsal, até atingir as partes internas do cérebro, de onde transmite um sinal à mente para que ela sinta algo, isto é, sinta uma dor como existente no pé, a qual excita a mente a fazer quanto possa para remover essa causa nociva.

/38/ Em verdade, Deus poderia ter constituído a natureza do homem para que esse movimento no cérebro mostrasse à mente algo de todo diverso, isto é, ou ele mesmo, na medida em que ocorre no cérebro, ou no pé, ou em algum dos lugares intermediários, ou, enfim, em uma outra parte qualquer do corpo. Mas nenhuma outra coisa conduziria à conservação do corpo tanto quanto o que ele a faz sentir.

/39/ Do mesmo modo, quando temos necessidade de bebida, surge na garganta uma certa secura que move seus nervos e, por eles, as partes internas do cérebro. Esse movimento causa na mente a sensação de sede, pois, em tudo isso, nada nos é mais útil do que saber que necessitamos de bebida para conservar a saúde etc.

/40/ Do que fica inteiramente manifesto que, não obstante a imensa bondade de Deus, a natureza do homem, como composto de mente e corpo, não pode não ser, alguma vez, enganadora.

/41/ Pois, se há uma causa que excita inteiramente o mesmo movimento que costuma ser provocado pelo pé molestado, não no pé, mas em qualquer das outras partes pelas quais os nervos se estendem do pé até o cérebro, ou mesmo no próprio cérebro, a dor será sentida como ocorrendo no pé e a sensação será naturalmente enganosa.

Porque, como um mesmo movimento no cérebro não pode produzir senão uma mesma sensação na mente — a qual costuma surgir muito mais freqüentemente de uma causa que fere o pé do que de outra, existente em outro lugar —, é razoável

que à mente sempre se mostre uma dor no pé e não em outra parte do corpo. E, embora a secura na garganta nem sempre resulte, como de hábito, de que a bebida leva à saúde do corpo e seja produzida por alguma causa contrária, como ocorre no caso do hidrópico, é, porém, muito melhor que ela engane nessa circunstância do que se, ao contrário, enganasse sempre, quando o corpo está com boa saúde etc.

/42/ E essa consideração traz uma grande ajuda, não só para que me aperceba de todos os erros a que minha natureza está sujeita, mas também para que os possa emendar e facilmente evitar.

Pois, em verdade, como já sei que todas as sensações acerca das coisas que se referem ao que é cômodo *ou incômodo** para o corpo indicam muito mais freqüentemente o verdadeiro do que o falso; e como posso servir-me quase sempre de várias delas — para examinar uma mesma coisa —, bem como da memória — que estabelece o nexo entre as coisas presentes e as precedentes — e do intelecto — que já reconheceu todas as causas do erro —, já não devo recear que as coisas que os sentidos me mostram quotidianamente sejam falsas.

Mas as dúvidas hiperbólicas dos últimos dias devem ser rejeitadas como dignas de riso, principalmente a maior delas, sobre o sono, que eu não distinguia da vigília. Pois, agora, noto que a diferença entre um e outra é muito grande: os sonhos nunca são conjugados pela memória com todas as restantes ações da vida, como sucede com o que ocorre a quem está acordado. Pois, em verdade, se estou acordado e alguém de repente aparece e logo desaparece, como nos sonhos, isto é, sem que eu veja nem de onde veio, nem para onde foi, eu não deixaria de ter razão

se o julgasse antes um espectro ou fantasma, fantasiado em meu cérebro *e semelhante aos que nele se formam quando durmo***, do que um verdadeiro homem. Mas, quando em verdade se me apresentam coisas em que noto distintamente de onde, onde e quando se me ocorrem e vejo um nexu ininterrupto de sua percepção com tudo o mais da vida, fico completamente certo de que ocorrem, não quando estou dormindo, mas acordado.

E não devo ter a mais mínima dúvida acerca da verdade dessas coisas, se para o seu exame convoquei todos os meus sentidos, a minha memória e o meu intelecto e nada me é mostrado por nenhum deles que se oponha ao que os outros mostram. Pois de que Deus não é enganador segue-se que de modo algum me engano nessas coisas.

** et incommodités*

*** et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors*

/43/ Mas, porque a necessidade das ações da vida *nos obriga freqüentemente a nos determinar** e nem sempre concede uma moratória para que se faça uma investigação tão cuidadosa quanto a presente, é preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está freqüentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza.

** nous oblige souvent à nous déterminer*

APÊNDICE

TEXTOS SUPLEMENTARES

AT,VII, [I]

[I] EPÍSTOLA DE RENATO DES CARTES AOS MUITO SÁBIOS E MUITO
ILUSTRES SENHORES DECANO E DOUTORES DA SAGRADA FACULDADE
PARISIENSE DE TEOLOGIA

A causa que me leva a apresentar-vos este escrito é tão justa — assim como confio será a vossa, ao tomá-lo sob vossa proteção, depois de conhecerdes a razão do que proponho — que nada melhor posso fazer aqui para o recomendar do que dizer em poucas palavras o que nele persegui.

Sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma, são as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia que da Teologia. Pois, conquanto a nós, fiéis, nos baste crer pela fé que a alma humana não morre com o corpo,

[II] e que Deus existe, não parece certamente que seja possível persuadir religião alguma e mesmo quase virtude moral alguma aos infiéis, antes que se lhes provem essas duas verdades pela razão natural. E, como nesta vida é freqüente que se proponham maiores prêmios aos vícios do que às virtudes, poucos haveriam de preferir o reto ao útil, se não temessem a Deus e não esperassem por uma outra vida. E, conquanto seja de todo verdadeiro que devemos crer na existência de Deus, pois que as Sagradas Escrituras o ensinam e, ao inverso, devemos crer nas Sagradas Escrituras, pois que as recebemos de Deus, isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para que acreditemos nas outras coisas também pode dá-la para que acreditemos em sua existência, o que, no entanto, não pode ser proposto aos infiéis, pois julgariam ver *nisso a falta que os lógicos denominam** um círculo.

Ora, notei que vós e todos os outros teólogos não somente afirmam que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural, mas, também, que da Sagrada Escritura se infere ser o seu conhecimento mais fácil do que muitos outros que temos das coisas criadas e, na verdade, é tão fácil que os que não o têm são culpados. É o que fica manifesto, a partir destas palavras do Livro da Sabedoria, 13^a capítulo: *e não devem ser perdoados, pois, se puderam saber tanto para poder apreciar o mundo, como não acharam mais facilmente o seu senhor?* e Aos Romanos, primeiro capítulo, são ditos *indesculpáveis*. E, ainda, no mesmo lugar, com estas palavras: *o que se sabe de Deus fica neles manifesto*, parece que somos avisados de que tudo o que se pode saber sobre Deus pode ser mostrado por razões que não se obtêm senão de nossa própria mente. Por isso, acreditei que não me fosse impróprio investigar a maneira e os caminhos por que Deus pode ser conhecido, de modo mais fácil e mais certo do que as coisas do século.

Quanto à alma, embora muitos possam ter julgado que sua natureza

* *en ceci la faute que les logiciens nomment*

[III] não pode ser facilmente investigada e alguns tenham até ousado dizer que há razões humanas a nos persuadir de que ela morre ao mesmo tempo que o corpo e que a fé está sozinha, ao afirmar o contrário, contudo, já que o Concílio de Latrão, realizado sob Leão X, na oitava seção, condena-os e manda expressamente que os filósofos cristãos desfaçam seus argumentos e empenhem suas forças em provar a verdade, não hesitei em tratar também do assunto.

Além disso, como soubesse que a maioria dos ímpios só se recusa a crer que Deus existe e que a mente humana se distingue do corpo por dizerem que, até agora, ninguém pôde demonstrar essas duas coisas e, embora de modo algum assinta eu à sua opinião e creia, ao contrário, que quase todas as razões aduzidas por grandes homens a respeito dessas questões, quando suficientemente entendidas, possuem força demonstrativa, e esteja eu persuadido de que dificilmente pode haver outras que já não tenham sido descobertas por outros anteriormente — estimo que nada se poderia fazer que fosse, no entanto, mais útil em Filosofia do que nos aplicarmos uma vez na busca das melhores, expondo-as com tanta precisão e clareza que, no futuro, elas constem junto a todos como demonstrações.

E, finalmente, sabedores alguns de que eu cultivara certo método para resolver quaisquer dificuldades nas ciências, não decerto novo, pois nada mais antigo que a verdade, mas por me terem visto utilizá-lo freqüentemente alhures não sem felicidade, pediram-me eles insistentemente que o fizesse, isso me fez acreditar fosse de meu dever tentar algo nesse assunto.

[IV] Mas tudo o que pude conseguir está totalmente contido neste tratado. Não que tenha me esforçado por coligir todas as diversas razões que possam ser aduzidas para provar essas verdades, pois não parece que pague o esforço, a não ser quando não possuímos nenhuma suficientemente certa. Mas tratei somente das primeiras e principais, de modo que ousei agora propô-las como demonstrações muito certas e muito evidentes. Acrescentarei também que elas são tais que não creio se abra à inteligência humana algum caminho pelo qual jamais se descubram melhores: pois a necessidade da causa e a glória de Deus, a que tudo isso remete, obrigam-me a falar aqui de minhas razões um pouco mais livremente do que é meu costume.

Mas, por mais certas e evidentes que as creia eu, nem por isso estou persuadido de que se acomodem à capacidade de todos. Mas, do mesmo modo que em Geometria há muitas coisas nos escritos de Arquimedes, de Apolônio, de Papo e de outros que, embora tidas por todos como *muito* evidentes e *muito** certas, porque não contêm totalmente nada que, considerado à parte, não seja de conhecimento muito fácil, nem nada cujos conseqüentes não sejam precisamente coerentes com os antecedentes, não obstante, por serem um pouco longas e reclamarem um leitor muito atento, só são entendidas por muito poucos. Assim, também, embora eu estime que as razões de que me sirvo aqui igualemente ou até superem, em certeza e evidência, as razões geométricas, temo, porém, não possam elas ser suficientemente entendidas por muitos, seja porque são também um pouco longas e dependem umas das outras, seja, principalmente, porque requerem uma mente completamente livre de preconceitos e capaz de, por si mesma, facilmente apartar-se de sua associação com os sentidos. E, no mundo, não há por certo mais gente apta aos estudos metafísicos do que aos geométricos. E,
* *très... très*

[V] além disso, há nisto uma diferença: como todos estão persuadidos de que nada se costuma escrever em Geometria de que não se tenha uma demonstração certa, freqüentemente os que não são peritos na matéria erram, aprovando coisas falsas, por quererem aparentar que as entenderam, do que refutando coisas verdadeiras. Na verdade, o contrário ocorre em Filosofia, pois, como se crê que nada há cujo oposto não possa ser sustentado, poucos investigam a verdade e muitos mais há que, pela ousadia de atacar tudo o que há de mais sólido, vivem à caça da fama de inteligentes.

Eis por que, quaisquer que possam ser minhas razões, como dizem respeito à Filosofia, porém, delas não espero algo de grande preço, a menos que me ajude o vosso patrocínio. E tão grande é a opinião sobre a vossa faculdade que se encontra em todas as mentes; tão grande a autoridade do nome de Sorbonne que, não somente nas coisas da fé, jamais tanto crédito foi dado a nenhuma sociedade quanto à vossa, depois dos Sagrados Concílios, mas, também, quando se trata da Filosofia humana, não se reconhece em parte alguma mais perspicácia e solidez, nem maior integridade e sabedoria para proferir um julgamento. Não duvido, assim, de que, se vos dignardes a considerar este escrito, com tanto cuidado que, *em primeiro lugar*, seja ele por vós corrigido, pois lembro-me não só de minha humanidade, mas também e, principalmente, de que sou ignorante e não afirmo que nele não haja erros; que, *em segundo lugar*, o que falta, ou não está suficientemente acabado, ou pede maior explicação, seja completado, aperfeiçoado, esclarecido ou por vós mesmos ou, ao menos, por mim, depois de advertido por vós; e, *finalmente*, depois que as razões que ele contém provando a existência de Deus e que a mente é diversa do corpo tenham sido levadas à clareza a que confio podemos levá-las, de maneira que

[VI] venham a ser tidas efetivamente como demonstrações muito precisas e que vós queirais declará-lo e testemunhá-lo publicamente, não duvido, digo, de que, se isto se fizer, todos os erros que sempre houve sobre essas questões não sejam em breve apagados da mente dos homens. Pois a própria verdade fará que os homens de engenho e doutos subscrevam facilmente o vosso juízo, e a vossa autoridade fará que os ateus, de hábito mais meio instruídos do que inteligentes e sensatos, abandonem o ânimo de contradizer e talvez venham, também eles, a propugnar, por razões que saberão aceitas como demonstrações por todos, as pessoas dotadas de inteligência, de medo de parecer que as não entendem. E, por fim, todos os outros facilmente confiarão em tantos testemunhos que já não haverá ninguém no mundo que ouse pôr em dúvida a existência de Deus e a distinção real da alma humana e do corpo.

Qual será a sua utilidade, *uma vez que ela estivesse bem estabelecida**, vós mesmos *que vedes as desordens que sua dúvida produz***, por vossa singular sabedoria melhor do que todos podeis avaliar. Mas não tem cabimento que ainda vos recomende, a vós que sempre fostes o principal pilar da Igreja Católica, a causa de Deus e da Religião.

** si elle était une fois bien établie*

*** qui voyez les désordres que son doute produit*

[VII] PREFÁCIO DIRIGIDO AO LEITOR

De modo breve, já tratei anteriormente das questões sobre Deus e sobre a mente humana, no *Discurso sobre o método para dirigir retamente a razão e investigar a verdade nas ciências*, editado em francês, em 1637, não, a bem dizer, para o fazer em termos precisos, mas para delas oferecer uma prelibação e para aprender, a partir do juízo dos leitores, o modo como teria de em seguida delas tratar. Pois pareceram-me de uma importância tal que julguei necessário agendá-las mais de uma vez. E, para as explicar, sigo um caminho tão pouco praticado e tão distante do uso comum que não estimei fosse útil ensiná-lo mais amplamente, em um escrito em francês, dado indistintamente à leitura de todos, por receio de que também espíritos fracos pudessem crer que teriam de nele ingressar. Ora, eu, naquele lugar, pedi que todos os que encontrassem em meus escritos algo que merecesse repreensão se dignassem disso me advertir. Mas nada digno de nota me foi objetado, senão duas questões, a que responderei aqui em poucas palavras, antes de dar-lhes uma explicação mais precisa.

A primeira é que, do fato de a mente humana, convertida a si mesma,

[VIII] não perceber que não é senão coisa pensante, não segue que sua natureza ou *essência* consista em ser somente coisa pensante, de sorte que a palavra *somente* excluísse todas as outras coisas que se poderia dizer que também pertencem à natureza da alma. Objeção a que respondo, dizendo que eu também não quis naquele passo excluí-las, na ordem da própria verdade da coisa (de que, é claro, eu ali não tratava), mas unicamente na ordem de minha percepção. De modo que o sentido era que eu nada conhecia completamente pertencer à minha essência, a não ser que eu era coisa pensante, isto é, coisa que tem em si a faculdade de pensar. Mostrarei, porém, em seguida, o modo por que, do fato de eu não conhecer que pertence à minha essência nenhuma outra coisa, não se segue que não haja nada diverso que deveras lhe pertença.

A segunda é que, do fato de que tenho em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu, não segue que a própria idéia seja mais perfeita do que eu, e muito menos que o que é representado por essa idéia exista. Respondo, porém, que está subjacente à palavra idéia um equívoco: pois pode ser tomada quer materialmente, pela operação do intelecto, e, neste sentido, não pode ser dita mais perfeita do que eu, quer objetivamente, pela coisa representada por essa operação, e essa coisa, mesmo que eu não a suponha existir fora do intelecto, pode ser, no entanto, mais perfeita do que eu, em razão de sua essência. Mas o modo como, em verdade, só porque há em mim a idéia de uma coisa mais perfeita do que eu segue-se que essa coisa existe deveras, é amplamente exposto em seguida.

É verdade que vi, além disso, dois escritos bastante longos, mas que não impugnavam tanto minhas razões sobre essas matérias quanto minhas conclusões, com argumentos tirados dos lugares-

[IX] comuns dos ateus.¹ E, como esse modo de argumentar não pode ter força alguma junto aos que entendam minhas razões e, como muitos têm o juízo tão falseado e tão frágil que as opiniões aceitas da primeira vez, por mais errôneas e estranhas à razão, nos persuadem mais do que a refutação verdadeira e sólida que delas se faça, mas que só ouvem posteriormente, não quero responder-lhes aqui, para não ter de antes reportá-las. Direi somente, em geral, que tudo o que os ateus agitam comumente para impugnar a existência de Deus depende sempre de que ou são atribuídos a Deus, por ficção, afectos humanos, ou se arroga para nossas mentes a posse de tanta força e sabedoria que nos pomos a fazer força para determinar e compreender o que Deus pode e deve fazer. De sorte que, se nos lembrarmos somente de que nossas mentes devem ser consideradas como finitas e Deus, porém, como incompreensível e infinito, nenhuma dificuldade essas coisas nos apresentarão.

Agora, na verdade, depois de ter tido uma vez a experiência do juízo dos homens, tento tratar aqui de novo das mesmas questões sobre Deus e a mente humana e, ao mesmo tempo, dos inícios de toda a Filosofia Primeira. Mas não espero nenhum aplauso do vulgo e nenhuma freqüência de leitores. Mais ainda, não insto ninguém a que me leia, a não ser somente os que possam e queiram meditar seriamente comigo, afastar sua mente dos sentidos e, ao mesmo tempo, de todos os preconceitos, os quais, bem o sei, só se encontram em um pequeníssimo número. Quanto àqueles que, não se preocupando em compreender a série e o nexos de minhas razões, se empenharão em tagarelar sobre suas conclusões, tomadas somente uma a uma, como

¹ Cf. t. III, p. 296, I. 23 e p. 300, *esclarecimento*.

[X] muitos costumam fazer, não colherão muito fruto da leitura deste escrito. E, embora eles talvez encontrem ocasião de fazer considerações cavilosas sobre muitos pontos, não será, contudo, fácil que venham a objetar algo urgente ou digno de resposta.

Mas, como, em verdade, também não prometo aos outros satisfazê-los de pronto em tudo e não me arrego a presunção de que possa prever tudo o que venha a parecer difícil a cada leitor, exporei certamente em primeiro lugar, nas *Meditações*, aqueles mesmos pensamentos mercê dos quais parece-me que cheguei ao conhecimento certo e evidente da verdade, a fim de experimentar se aquelas razões por que fui persuadido podem também persuadir os demais.

Em seguida, responderei às objeções de alguns senhores excelentes por inteligência e doutrina, aos quais estas *Meditações* foram enviadas para exame, antes de mandadas ao prelo. Pois muitas e variadas coisas objetaram eles, que ousou esperar não seja fácil que, o que quer que seja, ao menos, de alguma importância, venha à mente de outros de que eles não tenham tratado. Eis por que rogo insistentemente aos leitores que não formem um juízo sobre as *Meditações* antes de se dignarem ler até o fim todas essas objeções e suas soluções.

[1]

DO EDITOR PARA O LEITOR¹

A satisfação que posso prometer a todas as pessoas de espírito pela leitura deste livro, no que se refere ao autor e aos tradutores, obriga-me a procurar contentar mais cuidadosamente, de minha parte, também o leitor, por receio de que todo o seu abandono não venha a recair somente sobre mim. Trato, portanto, de o satisfazer, pelo cuidado que ponho em toda esta impressão e por meio deste pequeno esclarecimento, no qual devo chamar a atenção para três coisas, que são do meu conhecimento particular e servirão ao seu. A primeira refere-se ao desígnio do autor, quando publicou esta obra em latim. A segunda, como e por que aparece hoje traduzida em francês. E a terceira, qual a qualidade desta versão.

I. Quando o autor, depois de ter concebido estas *Meditações* em seu espírito, resolveu torná-las conhecidas do público, o fez tanto por medo de sufocar a voz da verdade quanto no propósito de as submeter à prova dos doutos. Para isso, quis falar-lhes em sua língua e a seu modo, encerrando todos os seus pensamentos no latim nos termos da Escola. Sua intenção não foi frustrada e seu livro foi posto em questão em todos os tribunais da Filosofia. As objeções feitas a essas *Meditações* são disso um testemunho suficiente e mostram bem que os sábios do século deram-se ao trabalho de examinar rigorosamente suas proposições. Não me cabe julgar o sucesso com que o fizeram, pois sou quem as apresenta aos outros para que julguem. Quanto a mim, basta-me crer e assegurar aos outros que não poderia haver um choque entre tão grandes homens sem que se produzisse muita luz.

¹ Este informe (*Avis*) encontra-se em AT, IX, pp. 1, 2, 3, e foi impresso sem paginação na primeira edição da tradução da obra em francês (1647) e em sua segunda edição (1661). Foi substituído na terceira edição (1673) por uma nota, “Ao leitor”, feita por René Fédé, o novo editor. Na primeira edição, este informe encontrava-se logo depois da “Epístola ao decano e aos doutores da Faculdade Parisiense de Teologia”. Na segunda, apareceu em terceira posição, depois da mesma “Epístola” e do “Prefácio do autor dirigido ao leitor”. Como a primeira edição foi publicada “em Paris, pela viúva de Jean Camusat e Pierre Le Petit, impressor ordinário do rei”, o “editor” que se dirige aqui “ao leitor” deve ser, decerto, Pierre Le Petit. (N. do T.)

II. Entretanto, este livro passa das universidades aos palácios dos grandes e cai nas mãos de uma pessoa de condição muito eminente.¹ Depois de ler as *Meditações* e julgá-las dignas de sua memória, dá-se ela ao trabalho de as traduzir em francês: seja que por esse meio quis tornar mais suas e mais familiares essas noções bastante novas, seja que não tenha tido outro propósito senão o de prestar uma honraria ao autor, através de um tão bom testemunho de sua estima. Depois, uma outra pessoa de mérito² também não quis deixar imperfeita essa obra tão perfeita e, seguindo as pegadas desse Senhor, pôs em nossa língua as objeções que sucedem as *Meditações* com as respostas que as acompanham, por bem julgar que, para muitas pessoas, o francês não as tornaria essas *Meditações* mais inteligíveis do que o latim, se não acompanhassem as objeções e suas respostas, que são como seus comentários. Havendo sido informado da boa fortuna de umas e outras, o autor não só consentiu, mas também desejou e solicitou a esses senhores que aceitassem a impressão de suas versões, porque notara que suas *Meditações* tinham sido acolhidas e recebidas com alguma satisfação por um número maior dos que não se aplicam à Filosofia da Escola do que dos que a ela se dedicam. Assim, como fizera sua primeira impressão latina pelo desejo de encontrar contraditores, acreditou dever essa segunda, a francesa, à acolhida favorável de tantas pessoas que, degustando desde já seus novos pensamentos, pareciam desejar que deles fossem eliminados a língua e o gosto da Escola, para os acomodar aos seus.

III. Em toda parte, encontrarão essa versão bastante justa e tão religiosa, por nunca se haver desviado do sentido do autor. Eu o poderia assegurar a partir somente do conhecimento que tenho do luminoso espírito dos tradutores, que não se terão enganado facilmente. Mas tenho ainda outra certeza mais autêntica, no fato de que reservaram ao autor (como era justo) o direito de revisão e de correção. Ele fez uso dele, mas para corrigir-se, ao invés de a eles, e unicamente para esclarecer seus próprios pensamentos. Quero dizer que, ao encontrar alguns lugares onde lhe pareceu que não os havia tornado suficientemente claros em latim, para toda sorte de pessoas, quis

¹ Louis Charles d'Albert, duque de Luynes.

² Claude Clerselier.

esclarecê-los aqui, através de alguma pequena modificação, que logo se reconhecerão comparando o francês e o latim. O que em toda esta obra deu mais trabalho aos tradutores foi encontrar muitas palavras de arte que, sendo rudes e bárbaras no próprio latim, muito mais o são em francês, o qual é menos livre, menos ousado e menos acostumado com esses termos da Escola. Não ousaram, contudo, omiti-los, porque teria sido necessário alterar o sentido, o que lhes proibia a qualidade de intérpretes por eles assumida. De outro lado, quando esta versão foi submetida ao autor, ele a achou tão boa que nunca quis modificar-lhe o estilo, o que sempre se proibiu por sua modéstia e pela estima em que tem seus tradutores. De sorte que, não os eliminando ninguém, por mútua deferência, permaneceram na obra.

Acrescentaria agora, se me fosse permitido, que este livro, contendo meditações muito livres e que podem até parecer extravagantes aos que não estão acostumados com as especulações da Metafísica, não será nem útil nem agradável aos leitores que não possam aplicar com muita atenção seu espírito ao que lêem, nem possam abster-se do julgar antes de o haverem examinado suficientemente.

Mas temo que me censurem o haver exorbitado os limites do meu mister ou, antes, que não os conheça, ao opor um obstáculo tão grande à venda de meu livro pela ampla exceção de tantas pessoas para as quais não o julgo apropriado. Calo-me, portanto, e já não afugento as pessoas. Mas antes sinto-me ainda obrigado a advertir os leitores a que tragam muita equidade e docilidade à leitura deste livro, pois, se a ele vierem com esse mau humor e esse espírito de contrariedade de tantas pessoas — que só lêem para discutir e, fazendo profissão de buscar a verdade, parecem temerosas de a encontrar —, pois, no mesmo momento em que alguma sombra dela lhes aparece, procuram combatê-la e destruí-la, não tirarão proveito deste livro, nem dele formarão um juízo razoável. É preciso lê-lo sem prevenção, sem precipitação e no intuito de se instruir, oferecendo a seu autor, primeiramente, um espírito de escolar, para depois assumir o espírito de censor. Este método é tão necessário à sua leitura que posso denominá-lo a “chave do livro”, sem a qual ninguém poderá entendê-lo bem.

SINOPSE

DAS SEIS MEDITAÇÕES QUE SEGUEM

Expõem-se na Primeira Meditação as causas por que podemos duvidar de todas as coisas, principalmente das materiais, ao menos enquanto os fundamentos das ciências não forem diversos dos que temos até agora. E, mesmo que a utilidade de uma dúvida tamanha não apareça de imediato, é ela no entanto muito grande por deixar-nos livres de todos os preconceitos, por aplainar um caminho em que a mente facilmente se desprenda dos sentidos e por fazer, enfim, que já não possamos duvidar das coisas que, em seguida, se descubram verdadeiras.

Na Segunda Meditação, a mente, no uso da própria liberdade, ao supor que não existem todas as coisas sobre cuja existência possa duvidar o mais minimamente, percebe que é impossível que ela mesma, entretanto, não exista. O que é também de suma utilidade, pois que, desse modo, distingue facilmente o que pertence a ela, como natureza intelectual, do que pertence ao corpo. Mas, porque alguns talvez esperem encontrar nesse passo as razões da imortalidade da alma, creio deva chamar sua atenção

para o fato de que me esforcei por nada escrever que não demonstrasse cuidadosamente. De sorte que outra ordem não pude seguir senão a que empregam os geômetras, a saber, antecipando todas as coisas de que depende a proposição buscada, antes de concluir algo a respeito dela.

Ora, o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da imortalidade da alma é que dela nos formemos um conceito, o mais claro possível e que seja completamente distinto de todo conceito do corpo: o que se fez nesta Segunda. Requer-se, além disso, em verdade, que saibamos também que todas as coisas entendidas clara e distintamente são verdadeiras, do modo mesmo como as entendemos: o que não pôde ser provado antes da Quarta. É preciso que tenhamos também um conceito distinto da natureza corporal, o que se formou em parte nesta mesma Segunda, em parte também, na Quinta e na Sexta: partindo disso, dever-se-ia concluir que todas as coisas que se concebem clara e distintamente como substâncias diversas, assim como a mente e o corpo são concebidos, são deveras substâncias realmente distintas uma da outra, o que é uma conclusão da Sexta. E isto é também ali confirmado, porque só entendemos todo corpo como divisível, em contraposição a toda mente, que só é entendida como indivisível, pois não podemos conceber a metade de nenhuma mente, ao passo que podemos fazê-lo com qualquer corpo, por menor que seja. De maneira que suas naturezas são por nós conhecidas não apenas como diversas mas, de certo modo, como contrárias também.

Não me cabia dizer neste escrito mais nada sobre essa matéria, tanto porque o que disse é suficiente para mostrar que da corrupção do corpo não se segue a morte da mente, deixando assim aos mortais uma esperança de outra vida, quanto também porque as premissas das quais se possa concluir a imortalidade da mente dependem da explicação da toda a física. Em primeiro

lugar, para que se saiba que todas as substâncias em geral, isto é, as coisas que só existem porque criadas por Deus, são incorruptíveis por sua natureza e nunca podem abandonar o ser, a menos que Deus Ele mesmo lhes negue o seu concurso, reduzindo-as ao nada. Em segundo lugar, para que se saiba que, genericamente tomado, o corpo é sem dúvida uma substância e, por isso, também nunca perece. Mas que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhuns, mas é pura substância. Pois, embora todos os seus acidentes se modifiquem — ela entende umas coisas, quer outras, sente outras etc. —, nem por isso a própria mente torna-se uma outra. Ao passo que o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes. Disto se segue que tal corpo morre muito facilmente, enquanto a mente **ou a alma do homem (o que não distingo)*** é imortal por sua natureza.

*** ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)**

Na Terceira Meditação, expus suficientemente, ao que me parece, meu principal argumento para provar o existência de Deus. Entretanto, a fim de que os ânimos dos leitores se afastassem ao máximo dos sentidos, não quis usar aqui comparações obtidas das coisas corporais. Por isso, talvez restem muitas obscuridades que espero sejam por completo eliminadas ulteriormente, nas respostas às objeções. Exemplo, entre outros, o modo como a idéia, que está em nós, de um ente sumamente perfeito, tem tanta realidade objetiva, **isto é, participa por representação de tantos graus de ser e de perfeição***, que ela só pode ser por uma causa sumamente perfeita. E isto é ilustrado pela comparação com uma máquina muito perfeita, cuja idéia está na mente de algum artífice. Pois, assim como o artifício objetivo dessa idéia deve ter alguma causa — ou a ciência de seu artífice ou a ciência de outrem, do qual a recebeu —, da mesma maneira a

*** c'est-à-dire participe par représentation à tant de degrés d'être et de perfection**

idéia de Deus, que está em nós, não pode não ter Deus Ele mesmo por sua causa.

Na Quarta Meditação, prova-se a verdade de todas as coisas que percebemos clara e distintamente e, ao mesmo tempo, mostra-se aquilo em que consiste a razão da falsidade. É necessário saber ambas as coisas, tanto para obter a confirmação do que foi dito quanto para o entendimento do que em seguida se dirá. (Note-se, porém, de passagem, que ali não se trata, de modo algum, do pecado ou erro cometido na busca do bom e do mau, mas somente do erro que ocorre no juízo, ao discernir o verdadeiro do falso. Nem se consideram também as coisas pertinentes à fé ou à vida ativa, mas só as verdades especulativas, que se conhecem apenas por obra da luz natural.)

Na Quinta Meditação, além de se explicar a natureza corporal, genericamente tomada, demonstra-se também a existência de Deus por uma nova prova, no que talvez ainda ocorram dificuldades que se resolverão, porém, mais adiante, na resposta às objeções. Finalmente, mostra-se o modo por que é verdadeiro que a certeza das próprias demonstrações geométricas depende do conhecimento de Deus.

Finalmente, na Sexta Meditação, distingue-se a intelecção da imaginação e se descrevem os sinais distintivos de uma e de outra. Prova-se que a mente distingue-se realmente do corpo, mostrando, porém, que ela está com ele tão estreitamente conjugada que é como se compusessem uma só coisa. Faz-se o censo de todos os erros que costumam originar-se dos sentidos e se indicam os modos de evitá-los. Aduzem-se, por fim, todas as razões das quais se pode concluir a existência das coisas materiais. Não que as repute muito úteis a provar o que provam,

a saber, que há deveras um mundo, que os homens possuem corpos e coisas semelhantes, das quais ninguém com mente sã jamais duvidou seriamente, mas, porque, ao considerá-las, não as reconheci nem tão firmes, nem tão manifestas quanto as que empregamos para chegar ao conhecimento de nossa mente e de Deus, as mais certas e as mais evidentes de quantas a inteligência humana pode saber. E é tudo o que me propus provar nessas meditações e a razão, também, de aqui não referir várias outras questões de que nelas ocasionalmente tratei.
